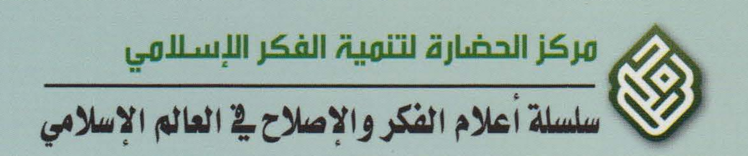


عبد الرزّاق السّنهُوري
أبو القانون وابن الشريعة

دراسةٌ في مشروعه الفكريّ ورؤيته الإسلاميّة

محمود عبده

محمود عبده

ولد في محافظة الشرقية، بمصر، عام ١٩٧٩. درس القانون في جامعة حلوان وعمل في الصحافة المصرية والعربية فترة من الزمن. اهتم إلى جانب عمله الصحفي، وخلفيته القانونية بالشأن الإسلامي الفكري، والصراع العربي الإسرائيلي. نشر عددا من الدراسات والمقالات منها:

- ثالوث الشر: الصهيونية، النازية معاداة السامية، (بالاشتراك)، القاهرة، دار سطور، ٢٠٠٥.
- فجر الانتصار: الحرب العربية الإسرائيلية السادسة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦.
- أول بيت وضع للناس، القاهرة، يافا للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٦.
- فقه الأقليات المسلمة، غير منشور.

عبد الرزّاق السَّنْهُوري

أبو القانون وابن الشريعة

محمود عبده

عبد الرزّاق السَّنْهُوري
أبو القانون وابن الشريعة

دراسة في مشروعه الفكريّ ورؤيته الإسلاميّة



المؤلف: محمود عبده
الكتاب: عبد الرزّاق السَّنْهُوري أبو القانون وابن الشريعة: دراسة في مشروعه الفكريّ ورؤيته الإسلاميّة
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2011

ISBN: 978-9953-538-83-9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

Abd el Razzaq el Sanhoury: The father of law; the son of shariaa



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)
Info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

إهداء

إلى كل الأئمة والأعلام (والجنود المجهولين) الذين أسهموا في تشييد صرح الحضارة الإسلاميّة.. وإلى كلّ من يعتزّ بتلك الحضارة ويعمل من أجلها.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

عندما تتحدّث عن الفقه والقانون، فإنّك تتحدث عن حقلين علميّين يختلفان في بعض المرجعيات التي يستندان إليها، فالفقه يستند إلى الوحي، والقانون يستند إلى التجربة البشريّة الإنسانيّة. والفقه يمتاز بالثبات والاستقرار بينما القانون يمتاز بالحراك والمرونة لتبعيّته للجهة المشرّعة، وهكذا...

ولكن إلى جانب هذه الفوارق والامتيازات، فإنّ ميادين الاشتراك بين العلمين كثيرة، يصعب استقصاؤها في مثل هذه العجالة، ولكن لا بأس من إشارة، على قاعدة ما لا يدرك جلّه لا يترك كلّه؛ فالفقه محاولة لاكتشاف أحكام الشريعة من النصوص وفق أسس تفسير منهجية يقرّها الفقهاء قبل اعتمادها، والقانون كذلك فيه فقه ومنهجيّة تفسير يجادل فقهاء القانون فيها قبل اعتمادها.

والقانون يسعى لتأسيس قواعد سلوك مبنيّة على المصالح العامة،

والشريعة وعلمها (الفقه) منظومة قواعدية لمثل هذا السلوك. وعلى هذين العنصرين المشتركين يقاس ما سواهما، مثل انتهاء البحث الفقهيّ إلى اكتشاف قواعد عامة تصلح للتطبيق في القانون، وهي كثيرة، فالفقهاء يعتمدون على «سيرة المتشرّعة»، وفقهاء القانون يعتمدون العرف والقضاء بوصفهما سيرة صالحة لاكتشاف قواعد قانونية جديدة وهكذا...

ومن فقهاء القانون الذين تركوا أثراً مهمّاً في هذا المجال، الفقيه القانوني البارز، عبد الرزّاق السنهوري، الذي عمد إلى الاستفادة من الشريعة والفقه الإسلامي، في بحوثه القانونية، كما في مدوّناته التقنينية التي أنجزها خلال مسيرته العلميّة، كما في مشروع القانون المدنيّ المصري، والقانون المدنيّ العراقي. وهذا الكتاب محاولة لإلقاء الضوء على فكره الذي أنجزه. ويأمل المركز أن يكون في هذه المحاولة ما يغني المكتبة العربيّة التي هي في تقديرنا بحاجة إلى تظهير مثل هذه المحاولات الرائدة التي تستحقّ مزيداً من الاهتمام.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2011

تقديم بين يدي الكتاب

يرتبط اسم عبد الرزّاق السنهوري في الثقافة العربيّة المعاصرة بالقانون المدنيّ، كونه أحد أعلام ذلك الفرع القانونيّ الواسع، تمكَّن منه وبلغ فيه المنزلة التي جعلته أباً شرعيّاً للتقنينات المدنيّة الحاليّة في مصر، والعراق، وسورية، وليبيا، والكويت، على الأقل..

ويبدو أنّ الشهرة القانونيّة الواسعة التي حققها السنهوري، على قلة كتاباته ومحاضراته خارج السياق القانونيّ المتخصص، جعلت أكثرنا ـ وأعني المثقفين ـ لا ينتبهون للسنهوري المفكر صاحب الرؤية النهضوية الإسلاميّة، الذي حصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة ليون الفرنسيّة، برسالة علمية أبهرت أساتذته، ورغم ذلك أصرّ على أن يبقى في فرنسا عاماً خامساً، ليُعِدَّ رسالة دكتوراه أخرى مبهرة عن الخلافة الإسلاميّة وسبل إعادتها وتطويرها، ولم يكن قد مرَّ على سقوط الخلافة العثمانية إلّا شهور..

ومن ثَمَّ فقليلون هم من ينتبهون إلى أهميّة ما كتبه السنهوري عن: إنشاء «عصبة الأمم الشرقيّة»، وتجديد «القانون الإسلاميّ»، و«الإسلام الحضاري»، والوحدة العربيّة، والوحدة الوطنيّة... وقضايا

أخرى انشغل بها القانونيّ العربيّ الأشهر في العصر الحديث.

ولأن هذا الجانب من كتابات العلّامة السنهوري ومحاضراته، لا يزال ـ على قلته ـ حيّاً وصالحاً للانتفاع به، فقد سعيت في هذه الدراسة الموجزة إلى أن أسلّط عليه الضوء، بأن أقدّم مجمل العطاء الفكريّ لفقيهنا الكبير، وأشتبك مع ما أراه مشروعاً فكرياً متميّزاً بلوره عبر كتاباته تلك. وإني لأرجو أن يكون عملي هذا إضافة حقيقيّة لما كُتِب عن السنهوري ومشروعه، وقيمةً مضافةً للمكتبة العربيّة، على وجه العموم، وأن يغفر لي القرّاء الأعزّاء ما قد يجدونه فيها من خطأٍ أو سهوٍ أو نسيانٍ، فالكمال للخالق وحده سبحانه وتعالى، وحسبي أنّي اجتهدتُ، وأسأل الله أن يُحسب هذا العمل لي لا عليّ، وأن يتقبّله منّي، إنّه واسع الرحمة والفضل، وهو أهل التقوى وأهل المغفرة.

محمود عبده

القاهرة

الثالث من شعبان لسنة 1431هـ

الخامس عشر من يوليو لسنة 2010م

الفصل الأوّل

السنهوري من خلال مذكّراته

نقدّم في هذا الفصل موجزاً وافياً لسيرة السنهوري، يتضمّن أهمّ المحطّات والمراحل التي مرَّ بها في حياته المديدة، وذلك ليكون التعريف بالسنهوري الإنسان الخلفيّة والمنطلق للتعريف بالسنهوري العالِم والمفكّر صاحب الرؤية الإسلاميّة.

وسيكون اعتمادنا الرئيس على مذكّراته وخواطره التي دوّنها بين سنتي 1916م - 1969م[1]، وما سنستمده من مصادر أخرى سنشير إليه في حينه[2].

---

(1) بعد وفاة السنهوري قامت ابنته الوحيدة د. نادية السنهوري، بجمع مذكّراته وإعدادها للنشر، بمساعدة زوجها د. توفيق الشاوي، وفي عام 1988م صدرت المذكّرات، عن دار الزهراء بالقاهرة، تحت عنوان: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**. ثم أصدرت دار الشروق القاهريّة طبعة أولى لها من المذكّرات تحت العنوان نفسه، وذلك في العام 2005م، وطبعة ثانية في عام 2008م، وهي الطبعة التي سنعتمد عليها.

(2) تستمد مذكّرات السنهوري قيمتها من أن الرجل كان يدونها من باب تسجيل=

ـ الميلاد والنشأة:

في الثاني عشر من أغسطس 1895م، رُزِق أحمد أفندي السنهوري، الموظّف السكندري البسيط، ولداً ذكراً جاء رابعاً لإخوته الصغار، فاختار له اسم «عبد الرزّاق»، وكأنّ الأب يرجو بهذا الاسم أن يكون في وليده، تعويضاً عن الثروة الصغيرة التي ورثها عن أسرته فبدّدها، حتّى انتهى به الأمر إلى وظيفته المتواضعة في مجال الصحّة في بلديّة مدينته الإسكندريّة.

وفي منزل الأسرة بوسط المدينة، وبين الأبناء الذين ما لبثوا أن صاروا خمسة[1] قضى الابن «عبد الرزّاق» سنوات عمره الأولى، حتّى إذا دخل في عامه السادس تُوفِّي الأب، في ظروف لم يدركها الابن الصغير، الذي كان مريضاً وقتها، فتولّت الأمّ مسؤوليّة الأسرة، وقرّرت أن تنقطع لتربية أبنائها.

وفي الكُتَّاب، كعادة أبناء المصريّين في ذلك العهد، بدأ الصبيّ (عبد الرزّاق) رحلته التعليميّة، حيث تلقّى مبادئ القراءة والكتابة،

= الخواطر والأفكار، فيما يشبه الحديث مع النفس، ولم يسعَ يوماً لجمعها أو نشرها على الناس، وهو ما يزيد من مصداقية تلك المذكّرات، ويجعلها مرآة صادقة لشخصيّته وأفكاره وآرائه.

(1) ذكر السنهوري في مذكّراته أنّ أمه ولدت لأبيه سبعة من الأبناء، ولكنّه حين قام بحصرهم عدّ خمسة أبناء (ثلاث بنات وولدين) كان السنهوري رابعهم في ترتيب الولادة. وإن لم يكن الأمر خطأ كتابيّاً من السنهوري، فإنّنا نرجح أنّ السبعة أبناء تُوفّي منهم اثنان قبل أن يُولد السنهوري، أو وُلدا بعده وماتا رضيعين، وكانت وفاة الأولاد وهم رضع أو صغار، معتادة في ذلك الزمن، بسبب نقص الرعاية الصحية. وحين تفتّح وعي السنهوري وجد له أربعة من الإخوة، ماتت أصغرهم في سن صغيرة. انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، إعداد نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2008م، ص 27..

وحَفِظ بعضاً من القرآن الكريم. وكان إلحاقه بالتعليم الأزهريّ، الأقلّ تكلفةً ماليّةً، هو الاختيار المتوقّع لأسرة فقدت عائلها وثروتها الصغيرة كأسرته، ولكنّ أبواب التعليم العام فُتحت للصبي النجيب، بوجود مدرسة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة الابتدائيّة في وسط الإسكندريّة، قريباً من منزل الأسرة.

كانت تلك المدرسة قد أنشأتها الجمعيّة الخيريّة ضمن مدارس أخرى أنشأتها في القاهرة وطنطا وأسيوط، في أواخر القرن التاسع عشر، لتعليم أبناء فقراء المسلمين من المصريّين بالمجّان، وكانت مميّزة في مناهجها الدراسيّة، فالتحق بها الصبي (عبد الرزّاق)، ثم انتقل منها إلى مدرسة محرم بك الأميريّة الثانويّة، التي تخرّج منها سنة 1913م. بتفوّق، مُحرزاً الترتيب الثاني على جميع طلاب القطر المصريّ، وكانوا ألف طالب آنذاك.

كان بوسع الشاب الفقير أن يكتفي بالشهادة الثانويّة، التي تؤهّله للالتحاق بوظيفة حكوميّة لا بأس بها في تلك الفترة، ولكنّه كان كبير الطموح، وقد هداه طموحه إلى أن يسير على درب رجلين من عظماء مصر في تلك المرحلة من تاريخها، هما: مصطفى كامل، وسعد زغلول. ورغم أنّ الثاني لم يكن قد بلغ ذروة مجده وشهرته يومها، فقد كان الشاب عبد الرزّاق متابعاً خطواته، ومعجباً به، وأميَلَ إليه من مصطفى كامل. ولمّا كانت دراسة القانون عاملاً مشتركاً بين الزعيمين الكبيرين، وسلاحاً رئيساً في جهادهما الوطنيّ، فقد اختار الشاب المتفوّق أن يُكمل تعليمه في مدرسة الحقوق العالية[1] بالقاهرة.

---

(1) في تلك الفترة لم تكن الجامعة المصريّة الأهليّة التي أنشئت سنة 1908م قد تحوّلت بعدُ إلى جامعة حكومية بعد، فظلّت مدرسة الحقوق العليا مستقلة حتى=

ولما كان الطالب المغترب رقيق الحال، ويحتاج لتوفير نفقات دراسته وإقامته بالقاهرة، فقد التحق بقسم الانتساب بمدرسة الحقوق، الذي تسمح طبيعة الدراسة به للطلبة أن يعملوا بجانب الدراسة، والتحق في الوقت نفسه بوظيفة مراقب حسابات في وزارة الماليّة، وقسَّم يومه بين العمل نهاراً، ومذاكرة دروسه ليلاً. وبعد أربع سنوات من الكفاح والدأب، وتحديداً في سنة 1917م، أثبت الطالب المجتهد تفوّقه الدراسيّ بأن حصل على شهادة الليسانس في الحقوق محرزاً الترتيب الأوّل على قسم الانتساب، والثاني على الدفعة كلّها[1].

وكان طبيعيّاً أن يفتح له تفوّقه باب السلك القضائي، فعُيِّن عقب التخرّج معاوناً للنيابة العامّة في مدينة المنصورة، في فترة كانت تحمل نُذُر مرحلة جديدة في تاريخ مصر: فبعد أشهر قليلة نشبت ثورة سنة 1919م، ولمّا كان معاون النيابة الشاب ممتلئاً بالحماسة الوطنيّة، وشديد الإعجاب في الوقت نفسه بزعيم الثورة ورمزها (سعد زغلول)، فإنّه لم يتردّد ـ رغم حساسية وظيفته ـ في المشاركة في نشاطات الثورة، فانضمّ إلى حركة «الوفد»، وتزعّم إضراب الموظّفين الذي بدأ في الثاني من إبريل من تلك السنة، وهو ما كان سبباً في عقابه بنقله إلى مديريّة أسيوط في صعيد مصر.

= انضمّت إلى الجامعة الأهليّة في مارس 1923م، وفي 11 مارس 1925م صدر مرسوم إنشاء الجامعة المصريّة، الذي حوّل الجامعة الأهليّة إلى جامعة حكوميّة، تضمّ أربع كليات هي: الآداب، والعلوم، والطب، والحقوق.

(1) ورد في أغلب المصادر التي أرّخت لحياة السنهوري، أنّه في تخرجه كان الأوّل على دفعته في مدرسة الحقوق، ولكنّ صاحب كتاب «نجوم المحاماة» كان زميل دراسة للسنهوري، وذكر أنّ السنهوري كان ترتيبه الثاني على عموم دفعته، والأوّل على قسم الانتساب. انظر: عبد الحليم الجندي، **نجوم المحاماة في مصر وأوروبا**، القاهرة، دار المعارف، ص 165.

في السنة التالية (1920م)، علم السنهوري أنّ مدرسة القضاء الشرعيّ بالقاهرة، تحتاج إلى مدرِّسين، فسعى للالتحاق بها، تاركاً عمله في النيابة، وتكلّل مسعاه بالنجاح. وفي المدرسة أُتيح له أن يزامل كوكبةً من الأسماء التي ستبرز في عالم الفقه والقضاء في مصر بعد سنوات، أمثال: أحمد إبراهيم[1]، وعبد الوهاب خلاف[2]، وأحمد أمين[3]، وقد توثّقت بين الأخير وبين السنهوري عرى

---

(1) كان الشيخ أحمد إبراهيم مدرِّساً للفقه الإسلاميّ في مدرسة القضاء الشَّرعي، وأستاذاً مساعداً للشَّريعة الإسلاميّة في مدرسة الحقوق في ما بعد، ثم في كلّية الحقوق في الجامعة المصريّة، وقد ترك عدة كتب وبحوث في الفقه الإسلاميّ.

(2) عبد الوهاب خلاف (1888 ـ 1956)، وُلد في بلدة كفر الزيات بغرب الدلتا في مارس 1888م، والتحق بالأزهر في عام 1900م، ثم التحق بمدرسة القضاء الشرعيّ، وتخرج منها عام 1915، ليُعين مدرساً بها في العام نفسه، ثم عُين قاضياً شرعيّاً في عام 1920م، وتنقل بين وزارة الأوقاف والقضاء الشرعيّ، حتى انتهى به المطاف مدرساً للشريعة الإسلاميّة في كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1934م، ثم أستاذاً لكرسي الشريعة في الكلية حتى وفاته في عام 1956م. من أبرز مؤلّفاته «أصول الفقه»، بجانب مجموعة من الأبحاث والمقالات والمحاضرات الفقهية والشرعيّة.

(3) أحمد أمين إبراهيم الطبّاخ (1886 ـ 1954م)، ولد في القاهرة في أكتوبر 1886م، وفي صباه ألحقه أبوه بالأزهر حيث درس الفقه الحنفي، ثم التحق بمدرسة القضاء الشرعيّ التي تخرج منها في سنة 1911م، وعُيِّن بها مدرساً فور تخرّجه، ثم أُقصي عن المدرسة في عام 1922م بسبب خلاف مع الحكومة، وعيِّن قاضياً شرعيّاً، وبعد أربع سنوات التحق بكلية الآداب بجامعة القاهرة مدرساً، وتدرج في المناصب الأكاديمية بالكلية حتى صار عميداً لها في عام 1939م، وبعد عامين استقال من العمادة واكتفى بعمله أستاذاً بالكلية إثر خلاف مع وزير المعارف آنذاك، ثم انتُدب للعمل بوزارة المعارف في سنة 1945م، حتى أُحيل للتقاعد، ووافته المنية في مايو 1954م. من أشهر مؤلّفاته: «فجر الإسلام»، و«ضحى الإسلام»، و«زعماء الإصلاح في العصر الحديث».

الصداقة. كما كان من حظّ الشيخ العلّامة محمد أبو زهرة[1]، وقد كان طالباً بالمدرسة، أن يتتلمذ على السنهوري، ويتلقّى منه دروس الفقه المقارن.

في فرنسا:

لم يَطُلْ بالسنهوري المقام في مدرسة القضاء الشرعيّ، ففي العام التالي (1921م) اختير ضمن طلاب بعثة دراسيّة قرّرت الحكومة المصريّة توجيهها إلى فرنسا. وفي الثاني عشر من أغسطس تحديداً، كانت الباخرة تقلّه إلى مدينة ليون[2]، حيث كان مقرّراً أن يدرس القانون في جامعتها.

وفي المدينة الفرنسيّة، وكما سبق له أن فعل في الإسكندريّة والقاهرة، قدّم السنهوري الدليل الواضح على تفوّقه ونبوغه، فعاد إلى القاهرة بعد خمس سنوات، وقد حصل على شهادتي دكتوراه من

---

(1) محمد أحمد مصطفى الشهير بأبي زهرة (1898م ـ 1974م)، ولد في المحلة الكبرى بغرب الدلتا في مارس 1898م، وبعد سنوات في الأزهر التحق بمدرسة القضاء الشرعيّ في عام 1916م، وتخرّج منها بعد ثماني سنوات، ليعمل بالتدريس في المدارس الثانوية. وبعد سنوات التحق بالتدريس في كلية أصول الدين، ومنها انتقل إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة مدرساً للخطابة والشريعة، وتدرّج حتى صار أستاذاً لكرسي الشريعة بالكلية ووكيلاً لها، وأحيل للتقاعد في عام 1958م، ثم اختير عضواً في مجمع البحوث الإسلاميّة عام 1962م، وبقي عضواً به حتى وفاته.من أشهر مؤلّفاته: «تاريخ المذاهب الإسلاميّة»، و«علم أصول الفقه».

(2) هي أكبر المدن الفرنسيّة بعد العاصمة باريس، تقع جنوب شرقي فرنسا عند ملتقى نهري الرون والسين، وتشتهر بصناعة النسيج والسيارات والصناعات الكيميائية. وقد صنفت منظّمة اليونسكو مدينة ليون القديمة كواحدة من مواقع التراث العالمي، وذلك في سنة 1998م.

جامعة (ليون): الأولى في العام 1925م، عن رسالة في القانون، كان عنوانها: «القيود التعاقديّة الواردة على حريّة العمل في القضاء الإنجليزي». وقد حازت الرسالة ـ كما روى لابنته الوحيدة ـ إعجاب كثير من أساتذته وزملائه، خاصّة أنّها كانت متعلّقة بالقضاء الأنجلوسكسوني، الذي يختلف عن النظام القانونيّ اللّاتينيّ المطبَّق في فرنسا وغيرها، لذا لم يكن أغلب طلبة الجامعة، الفرنسيّين وغيرهم، يميلون إلى اختيار موضوعات من المدرسة الأنجلوسكسونيّة. وقد كان تميّز الرسالة مؤهِّلاً لها لتحصل على جائزة أحسن رسائل الدكتوراه في جامعة (ليون)، وهي جائزة رفيعة تشهد لصاحبها بالتمكّن القانونيّ والأكاديميّ، وتفتح له باب التدريس في الجامعات الفرنسيّة، لو أراد.

ورغم أنّه كان يكفيه ذلك الإنجاز، ليعود إلى القاهرة بفخر مُستحقّ، فإنّه قرّر أن يُعِدّ، متطوعاً، رسالة دكتوراه أخرى، في العلوم السياسيّة تلك المرّة، تدور حول نظام الخلافة في الفقه الإسلاميّ. وهو الموضوع الذي «أدهش أساتذته»، بحسب وصف ابنته[1]؛ لأنّ موضوع الخلافة كان يومها من أكثر الموضوعات إثارةً للجدل في الأوساط السياسيّة الدوليّة، مع إلغاء الخلافة العثمانيّة قبل أشهر، من ذلك التاريخ[2]. وبالفعل قدّم السنهوري في السنة التالية (1926م) رسالته، التي حملت عنوان «الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أممٍ شرقيّة»[3]، وحصل عنها على الدكتوراه الثانية.

---

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 22.

(2) أُلغيت الخلافة العثمانية رسمياً في مارس 1924م.

(3) ترجمتها ابنته د. نادية السنهوري تحت عنوان: **فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية.**

ويبدو أنّ دهشة أساتذته من اختياره لموضوع الرسالة، صاحبها تشكّك في قدرته على البحث في ذلك الموضوع الفقهيّ العميق المتشعّب، ولكنّ السنهوري بإنجازه للرسالة على النحو المتميّز الذي خرجت عليه، تمكّن من التأكيد على أنّ النبوغ الذي أظهره في رسالته الأولى لم يكن عَرَضياً، وأنّ جامعة (ليون) شهدت ولادة فقيه قانونيّ شرقيّ مصريّ متمكّن، استحقّ أن يشهد له أستاذه الفرنسيّ إدوارد لامبير بالأستاذيّة والنبوغ.

وقد سجّل لامبير شهادته تلك في تقديمه لرسالة «الخلافة» حين طُبِعت في كتاب، وممّا قال: «لقد وجدت ضالّتي المنشودة أخيراً على يد السنهوري. وهو من أنبغ تلاميذي الذين درّست لهم خلال حياتي العمليّة كأستاذ، إنّه تلميذ قد أثبت فعلاً أنّه جدير بأن يكون أستاذاً...»[1].

وعن قيمة الرسالة أضاف لامبير: «إنّ النجاح الاستثنائي الذي حظيَ به أول كتاب للسنهوري[2] كان يمكن أن يقال إنّه راجع إلى جاذبيّة موضوع البحث، أكثر ممّا يرجع إلى عبقريّة المؤلّف. لذلك راودني القلق عندما وجدت السنهوري ينساق ـ رغم مقاومتي واعتراضي ـ نحو استكشاف موضوع واسع عميق الأثر، شديد التعقيد، هو موضوع الخلافة وتاريخها كما يراه هو... للمرّة الثانية كان عناد السنهوري وتمرّده خصباً ومثمراً، فإنّ كتابه الذي نقدّمه [يقصد لامبير كتاب فقه الخلافة] ليس أقلّ امتيازاً من كتابه الأوّل.

---

(1) عبد الرزّاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة د.نادية السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم د.توفيق الشاوي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ط2، 1993م، انظر: **مقدمة الأستاذ إدوار لامبير**، ص 30.

(2) يقصد لامبير رسالة السنهوري الأولى: **القيود التعاقدية الواردة على حرّية العمل في القضاء الإنجليزي**.

إنّه يشهد له بمزايا من نوع جديد، وهي ليست أقلّ أهميّة لمن يُعِدّ نفسه ليكون أستاذاً جامعيّاً في المستقبل. فبعد أن كان كتابه الأوّل رائداً للمتخصّصين في القانون وعلم الاجتماع التشريعيّ، أثبت كتابه الثاني الذي نقدمه أنّه يستطيع أن يكتب للجمهور الواسع العريض. ولا أقصد فقط جمهور أبناء وطنه ـ الذي لن يصل إليه هذا الكتاب إلّا بترجمته إلى اللّغة العربيّة ـ وإنّما أقصد كذلك جمهور الأوروبّيين، الذين يهمّهم أن يطّلعوا على وجهة نظر شرقيّة من عقليّة مفكّر مسلم ذي ثقافة عالية، بشأن مشكلة تناولتها أبحاث أوروبيّة عديدة، إلّا أنّها على كثرتها وتنوّع اتجاهاته، لا تقدّم هذا الموضوع إلّا من زاوية وجهة نظر أوروبيّة، أو أوروبيّة أمريكيّة، واقعة تحت المحاذير المسيحيّة»[1].

وبجانب رسالتَي الدكتوراه، فقد حصل السنهوري في يونيو 1924م على دبلوم من معهد القانون الدوليّ بباريس، أراد به أن يُكمل ثقافته القانونيّة السياسيّة.

موعد مع القانون المدنيّ:

عاد الفقيه[2] الشاب إلى القاهرة منتصف العام 1926م، وكان من المفترض أن يُعيَّن مدرّساً لمادة القانون الدوليّ بكلّية الحقوق في الجامعة المصريّة (جامعة القاهرة حاليّاً)، حسب الدراسة القانونيّة والسياسيّة التي تلقّاها في فرنسا، ولكنّ إدارة الكلية رأت أن تعهد

(1) إدوار لامبير، في مقدمته على: **فقه الخلافة ...**، مصدر سابق، ص 31 ـ 32.

(2) حينما نطلق لقب «فقيه» على السنهوري، فالمقصود به كونه أحد فقهاء القانون. وحين يكون الحديث عن السنهوري الفقيه في الشريعة الإسلاميّة فسنشير في السياق لذلك.

إليه بتدريس القانون المدنيّ، إذ كان أحد الأساتذة الكبار بالجامعة، آنذاك[1] يقوم بتدريس القانون الدوليّ، ولم تكن إدارة الجامعة تعلم، ولا السنهوري نفسه يعلم، أنّه سيصبح العَلَم العربيّ الأوّل في ذلك الفرع القانونيّ الذي اضطرته إليه ظروف التدريس في الكلية[2].

ومع استقراره الوظيفي، بحث المدرّس الشاب عن الاستقرار الاجتماعيّ، وتكوين الأسرة، خاصّة أنّه كان قد تجاوز الثلاثين من العمر، وبالفعل عثر على رفيقة عمره، وتزوّج بها في منتصف العام التالي (يوليو 1927) م، وسافرا في العام نفسه إلى أوروبا في رحلة للسياحة والترفيه استمرّت ثمانين يوماً.

وفي تلك الفترة بدأ السنهوري التأليف القانونيّ بتأليف الكتب الدراسيّة لطلبته، وتوالت كتبه ومحاضراته في: عقد الإيجار، ونظريّة العقد، ومقدّمة القانون... إلخ. وكانت مؤلّفاته ومحاضراته تنبئ عن عقليّة قانونيّة بارعة، وتتسم بلغة أدبيّة جذّابة. وقد ابتكر في كتبه كثيراً من المصطلحات القانونيّة، التي ذاعت بعد ذلك، وصارت معتمدة في اللّغة القانونيّة، مثل مصطلح «الالتزامات» (الذي استخدمه بدلاً من مصطلح «التعهدات»)، واصطلاح «عقود الإذعان» (بدلاً من «عقود الانضمام»)[3].

---

(1) هو الدكتور محمود سامي جنينة، أحد رواد فقهاء القانون الدوليّ العام المصريين، ويعدّ كتابه: **القانون الدوليّ العام**، الصادر سنة 1933م، ثاني الكتب العربيّة في هذا المجال، بعد كتاب علي ماهر باشا: **القانون الدوليّ العام**، الصادر سنة 1924م.

(2) انظر: محمد عمارة، **إسلاميات السنهوري باشا**، ج 1، القاهرة، دار الوفاء، ط1، 2006، ص 29 ـ 30.

(3) انظر: المستشار عثمان حسين عبد الله، **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنية**، القاهرة، المركز العربيّ الدوليّ، ط1، 1992م، ص 88.

وفي دليل على المكانة التي تبوّأها في كلية الحقوق، في ذلك الوقت، اختير السنهوري ليكون رئيساً للوفد المصريّ المشارك في المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن، الذي انعقد في مدينة لاهاي الهولندية في أغسطس من عام 1932م، وشارك فيه (350) قانونيّاً مثّلوا (55) دولة من دول العالم، آنذاك.

ـ محنة «الشبّان المصريّين»:

في حياة السنهوري أكثر من محنة وابتلاء، وكان السبب في أغلبها يعود إلى اهتمامه بالعمل السياسيّ، وإلى علاقاته بالساسة ورجال الأحزاب، ورغبته في خوض غمار السياسة المصريّة. وكانت محنته الأولى في النصف الثاني من سنة 1934م، ففي تلك الأشهر قرّر أن يُنشئ جمعيّة تحت مسمّى «الشبّان المصريّين»، لتكون كياناً قانونيّاً، يعينه على بثّ أفكاره التربويّة والسياسيّة والاجتماعيّة في نفوس الشباب المصريّ.

في تلك الفترة كانت مصر تحت حكومات الأقليّة، التي جاءت عقب إلغاء دستور 1923م، وإقرار دستور جديد في سنة 1930م، يسحب كلّ المنجزات الديمقراطيّة التي أُقِرَّت في الدستور السابق. ونظراً لعلاقة المودة التي كانت تربط السنهوري بالقطب الوفدي آنذاك (محمود فهمي النقراشي)[1]، الذي كان أستاذاً للسنهوري في المرحلة

---

(1) محمود فهمي النقراشي (1888 ـ 1948م) ولد في الإسكندريّة في إبريل 1888م. عمل موظفاً بوزارة المعارف المصريّة قبل نشوب ثورة 1919م التي كان من قادتها، وبعد تأسيس حزب الوفد صار من أقطابه. تولى وزارة المواصلات في عام 1930م، وفي أواخر عام 1937م انشق على حزب الوفد، وأسس مع أحمد ماهر باشا حزب الهيئة السعدية. تولّى النقراشي رياسة الوزارة مرتين بين عامي 1945م و1948م، وفي عهده حدثت واقعة كوبري عباس الشهيرة، وهُزم الجيش=

الثانويّة، ثمّ صديقاً له في ما بعد، فقد نظرت الحكومة القائمة آنذاك[1] لـ «الشبّان المصريّين»، على أنّها مشروع وفديّ خالص، يقوم به الأستاذ الجامعيّ بتكليف من صديقه النقراشي!! ومع العداء الذي كانت تُكنّه تلك الحكومة للوفد، فقد أصدرت قراراً بفصل السنهوريّ من العمل في الجامعة، بتهمة تأليف جمعيّة سياسيّة من طلبة الجامعة لنشر الدعوة لحزب الوفد!!

كانت الجمعيّة مشروعاً تربويّاً وسياسيّاً خاصّاً بالسنهوري، كما أكّد صديقه الأديب توفيق الحكيم، ولكن يبدو أنّ حكومة القصر أرادت أن تُشهّر بالوفد، وتنكل في الوقت نفسه بالسنهوري المقرَّب من النقراشي! وعن ذلك يحكي توفيق الحكيم:

«كانت صداقتي قديمة به [يقصد السنهوري]، منذ عام 1935. كنت مديراً لإدارة التحقيقات بوزارة المعارف، وكان هو أستاذاً بكلية الحقوق. وكانت تجمع بيننا الأفكار المثاليّة والنزعات الإصلاحيّة، وكنّا نسكن منطقة الجيزة، ونسير على أقدامنا ساعة العصر على كوبري عباس نتحدّث طويلاً، وفي يد كلّ منّا قرطاس من الترمس، ونحلم بشتّى المشروعات. وفي ذات يوم جاءني يقول إنّه فكّر في مشروع نافع لتكوين الشباب وغرس روح البطولة والمثل العليا في نفوسهم، وإن خير وسيلة لذلك تأليف جماعة من طلبة الجامعة، ممّن يستطيع الاتصال بهم، باعتباره أستاذاً في الكلية، تكون مهمّتهم نشر هذه المبادئ. وطلب منّي معاونته في هذا المشروع بوضع

= المصري في حرب فلسطين، وأصدر قراراً بحل جماعة الإخوان المسلمين، وكان هذا القرار سبباً في اغتياله في ديسمبر 1948م.

(1) كان يرأس الوزارة آنذاك، فؤاد يحيى باشا، وقد وضعه الملك فاروق على تشكيل وزاري موالٍ للقصر من سبتمبر 1933م وحتى نوفمبر 1934م.

البرامج اللازمة. وجعلنا نستعرض أبطال تاريخنا الذين يمثّلون المبادئ العظيمة التي نريد غرسها فيهم، مثل (عمر بن الخطاب)، و(طارق بن زياد)، و(رمسيس الثاني)، ونحو ذلك...

ومضت أيّام وبينما أنا جالس يوماً في مكتب وكيل الوزارة، إذا بي أجد حركة غير عادية. الوزير يطلبه بالتليفون من مجلس الوزراء المنعقد، وكانت الوزارة يومئذ ضدّ حزب الوفد والوفديّين. ووكيل الوزارة يجري هنا وهناك يحمل ملفّات، فسألته عن الخبر، فقال: (مجلس الوزراء منعقد لفصل الدكتور السنهوري من الجامعة)..فكدت أُصعَق: (لماذا؟ ماذا فعل؟). فقال: «لأنّ الدكتور السنهوري وهو أستاذ بالجامعة ألف جمعيّة سياسيّة من الطلبة لنشر الدعوة للوفد، بإيعاز من صديقه عضو الوفد النقراشي باشا». فلم أصدق ما أسمع. وصحت به: «ما هذا الكلام؟ هذا محض افتراء. هذه جمعيّة أخلاقيّة للحضّ على المُثل العليا، والتشبّه بعمر بن الخطاب، وطارق ابن زياد، ورمسيس الثاني».. فضحك ساخراً وقال: «اسكت.. اسكت.. عمر بن الخطاب إيه؟ ورمسيس الثاني إيه؟ أنت لا تعرف شيئاً.. تقارير الأمن العام بوزارة الداخليّة والبوليس السياسيّ في هذه الأوراق والملفّات تثبت كلّ شيء». فأقسمت له بشرفي «أنّ السنهوري مظلوم، لأنّي أنا وهو مشتركان في هذا المشروع الأخلاقيّ الجليل، وإذا كان لا بدّ من فصل السنهوريّ فافصلوني معه». فأكّد لي أنّ الموضوع سياسيّ، والجمعيّة لها أغراض سياسيّة حزبيّة، وعضو حزب الوفد النقراشي فيها. وأنّ الموضوع لم يُكشف لي على هذا الوجه، وأنّي لا أعرف منه إلّا ما أظهروه لي من واجهة بريئة، وما هو إلّا عمل حزبي بحت، فعجبت عجباً شديداً»[1].

---

(1) توفيق الحكيم، **عودة الوعي**، القاهرة، مكتبة مصر، 1988، ص 34 ـ 36.

كانت محنة قاسية على السنهوري، فحينها كان على أعتاب العقد الخامس من عمره، ولم يزل قادراً على العطاء لطلبته، وعلى إثراء الفقه القانونيّ. ويبدو من مذكّراته في تلك الفترة، أنّه لم يكن على درجة كافية من الثراء، تضمن له عيشة سهلة في حال تقاعده، لذا فقد ركبه هَمٌّ وقلق، واضطر للاشتغال بالمحاماة أشهراً، حتّى تغيّرت الحكومة في العام التالي، وجاءت حكومة محمد نسيم توفيق[1]، التي أعادته للجامعة.

وعن تلك الفترة يحكي السنهوري في مذكّراته (بتاريخ11/ 8/ 1935): «في مثل هذه الأيام من العام الماضي كنت في شاغلٍ من أمر جمعيّة الشبّان المصريّين، حيث تتوعدني الحكومة التي كانت قائمة وقت ذلك بالفصل، وأنا أدبر أمر المعاش فأنظر في خروجي من المنزل الذي أقيم فيه..».

وفي اليوم التالي لكتابة هذه الكلمات، يكتب رسالة إلى صديقه الأديب المصريّ المعروف طه حسين، الذي كان في فرنسا حينها، يقول له فيها: «أتذكر أنّنا في مثل هذه الأيام من السنة الماضية كنّا معاً مُعلقين في كفّة القدر، لا نعلم ماذا يأتي به الغد، أنت من أمر (الوادي)[2] في قلق وهَمّ، وأنا من أمر (جمعيّة الشبّان المصريّين) في شُغل ونَصَب، وكانت تقرّب بيننا الهموم...»[3].

---

(1) شكل محمد نسيم توفيق باشا الوزارة في نوفمبر 1934م، عقب استقالة وزارة فؤاد يحيى باشا، وكان أول عمل للوزارة الجديدة هو إلغاء دستور 1930م الذي وُضع في عهد حكومات الأقلية.

(2) يقصد السنهوري جريدة الوادي التي اشترى طه حسين امتيازها بعد إحالته للتقاعد من عمادة كلية الآداب بجامعة القاهرة في سنة 1932م، وقد عاد طه حسين للتدريس في الجامعة في أواخر 1934م، وعاد عميداً لكلية الآداب في سنة 1936م.

(3) عبد الحميد إبراهيم، **وثائق طه حسين السرية**، ج1، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص 113.

وسرعان ما تجاوز السنهوري تلك المحنة مع رجوعه إلى الجامعة، وعاد إلى روتين الحياة اليوميّ، كما حكى لصديقه طه حسين في الرسالة نفسها: «أقوم في الصباح فأعكف على الدرس. والدرس عندي واسع المدى متشعب النواحي؛ فكتاب الالتزامات في حاجة إلى جهود طويلة مضنية حتّى يتم، والدروس التي أزمعت على إلقائها في الكلية في العام المقبل تشغلني ولا بدّ من التحضير. والمشروعات العلميّة تزدحم في خاطري: فهذا قسم التخصّص في الأزهر يُوحي إليّ بأبحاث في الشريعة الإسلاميّة، وهذا كتاب استخرت الله في وضعه ليكون مدخلاً لدراسة علم القانون.

فأنت ترى أنّ وقتي في الصباح يكاد يضيق بالدرس، فإذا أقبل المساء خرجت إلى السينما أو إلى لقاء بعض الأصدقاء. ويتخلّل أيام العمل أيام راحة أقضيها في بعض المصايف، كبورسعيد، ورأس البر، وإسكندرية..»[1].

ـ في العراق:

بعد مدّة قصيرة من عودة السنهوري إلى الجامعة، جاءته دعوة من الحكومة العراقيّة لتولّي عمادة كلية الحقوق في بغداد، فلبّى مُرحّباً، وقد وجد في تلك الدعوة الفرصة ليثبت كفاءته الإداريّة والتنظيميّة في بغداد، كما أثبت كفاءته العلميّة في (ليون) والقاهرة. بجانب أنّ الدعوة كانت بمثابة «رد اعتبار» له بعد واقعة فصله من الجامعة المصريّة، ودليلاً عمليّاً على المكانة العلميّة، والشهرة الأكاديميّة التي حازها، في السنوات الثماني التي قضاها في الجامعة المصريّة بعد عودته من البعثة.

---

(1) عبد الحميد إبراهيم، **وثائق طه حسين السرية**، ج1، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص 112 ـ 113.

سافر السنهوري إلى بغداد في 13 ديسمبر 1935م، مُخلِّفاً والدته وزوجته في القاهرة، وبدأ مهمّة التطوير الشامل للكلية، وبدورها قدّمت له الحكومة العراقيّة كلّ التسهيلات اللازمة لذلك. وكان عند الظنّ به، فوضع نظام الكلية رقم (8) لسنة 1936م، وبجانب مهامه الإداريّة والتنظيميّة، قام بتدريس أصول القانون للطلبة، واهتمّ بمقارنة «مجلة الأحكام العدلية»[1] مع القوانين المدنيّة الحديثة، وألّف كتابين لطلبة الكلية بغرض تلك المقارنة. كما أصدر مجلة «القضاء» على أسس جديدة.

ولمّا لمست الحكومة العراقيّة مدى نبوغه وتمكّنه من القانون المدنيّ، طلبت منه (ممثلةً في وزير العدل آنذاك رشيد عالي الكيلاني) أن يقوم بإعداد مشروع قانون مدنيّ جديد للعراق، ولكنّ عودته عقب انتهاء العام الدراسي إلى مصر حالت دون ذلك.

كانت زوجته قد وضعت ابنته الوحيدة (نادية) بعد اثني عشر يوماً من سفره إلى بغداد (25/ 12/ 1935م)، ولم يكن الأب المغترب قد رأى وليدته بعد، والأهمّ من ذلك أنّ أمّه التي كان متعلّقاً بها، أصابها المرض في غيابه؛ لذا عاد إلى القاهرة فور انتهاء العام الدراسيّ للاطمئنان عليها، ولم تلبث أن لقيت ربّها بعد عودته بأيّام قليلة.

عمادة كلية الحقوق:

في تلك الفترة كانت مصر قد أبرمت معاهدة سنة 1936م مع

---

(1) مجموعة من التشريعات المدنيّة المستمدة من مذهب الإمام أبي حنيفة، وضعتها الدولة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لتكون تشريعاً مدنياً عامّاً لدولة الخلافة، باستثناء مصر التي كانت مستقلة في تشريعاتها المدنيّة منذ عهد محمد علي.

بريطانيا، وأُجريت انتخابات برلمانيّة حصل فيها حزب الوفد على الأغلبيّة، وشكّل زعيمه مصطفى النحاس الوزارة التي ضمّت محمود فهمي النقراشي - صديق السنهوري - في عضويّتها، فكانت الظروف مواتية للسنهوري ليُنتَخب عميداً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة في سنة 1937م، وهو صغير السنّ نسبيّاً، إذ كان في أوائل عقده الخامس. ومن نشاطاته في تلك السنة رياسته للوفد المصريّ في المؤتمر الدوليّ الثاني للقانون المقارن، الذي انعقد للمرة الثانية في مدينة لاهاي الهولنديّة، وقد قدّم للمؤتمر بحثاً بالفرنسيّة تحت عنوان «المسؤولية التقصيرية في الشريعة الإسلاميّة».

لم يُقدَّر للسنهوري أن يهنأ طويلاً بالترقية الوظيفية، فسرعان ما عادت السياسة لتكدر عليه منصبه الجديد، ففي أغسطس من ذلك العام (1937م)، نشب خلاف حاد بين قادة «الوفد»: محمود فهمي النقراشي من جهة، ومصطفى النحاس ومكرم عبيد من جهة أخرى، وتدخّل أحمد ماهر في الخلاف مؤيداً النقراشي، لينتهي الأمر بخروج النقراشي وماهر من الوفد، وتأسيسهما حزب «الهيئة السعدية» (الذي اشتهر بحزب السعديين)، في سبتمبر من العام نفسه، وفي تأييدٍ لأستاذه وصديقه النقراشي انضم السنهوري للحزب الجديد.

بهذا انتقل السنهوري من خانة أصدقاء الوفد، إلى خانة خصومه ومناوئيه. في الوقت نفسه كانت الحكومة العراقيّة تُلحّ في عودته إلى جامعة بغداد. ومع إلحاح العراقيين، حاولت الحكومة الوفدية آنذاك إقناعه بتلبية المطلب العراقيّ؛ ولكنّه أصر على الرفض. ويبدو أنّه شعر أنّ الوفديين يحاولون إبعاده عن عمادة الحقوق القاهرية بتلك الطريقة. وحين وصل الخلاف بينه وبين الحكومة إلى ذروته، ولم يعد بإمكانه التعاون معها، عرضوا عليه أن ينتقل للعمل قاضياً في المحاكم المختلطة، بضعف مرتب العمادة، فقبِل ذلك الحل، وعُيّن

قاضياً بمحكمة المنصورة المختلطة، ثم انتقل إلى هيئة قضايا الدولة، ليعمل مستشاراً بها حتّى عام 1939م.

ـ وَضْع التقنين المدنيّ المصريّ:

في منتصف عام 1938م، كان السنهوري على موعد مع أحد أهم أحداث حياته:

كانت الحكومة المصريّة راغبة في تنقيح القانون المدنيّ، وكان هو قد كتب من قبل في عام 1933م عن وجوب ذلك التنقيح[1]. وبالفعل تألفت في فبراير من العام 1936م لجنة لهذا الغرض، واختير السنهوري من ضمن أعضائها الأربعة والخمسين، ولكنّها حُلّت قبل أن تنجز شيئاً، فشُكّلت لجنة أخرى في نوفمبر من العام نفسه، ولكنّها مُنيت بالفشل كسابقتها.

بقي حزب الوفد في الوزارة حتّى أُجريت انتخابات سنة 1938م، التي قاطعها الوفد، وتمكن فيها حزب الهيئة السعدية من الحصول على عدد من المقاعد، جعله القوة الثانية في البرلمان والوزارة الجديدة بعد حزب «الأحرار الدستوريين». وهكذا رحلت الحكومة التي كانت تعتبر السنهوري خصماً لها، وجاءت حكومة يشارك فيها حزبه.

وحين أرادت الحكومة الجديدة أن تستأنف مشروع تنقيح القانون المدنيّ، عرضت على السنهوري في منتصف سنة 1938م، أن يرأس

---

(1) انظر: بحثه المعنون بـ **وجوب تنقيح القانون المدنيّ المصري وعلى أساس يكون هذا التنقيح**، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة، العدد الأول، القاهرة، سنة 1933م. أورد محمد عمارة هذا البحث في كتابه **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 344 ـ 451.

لجنة جديدة تقوم بالتنقيح المنشود؛ ولكنّه إذ قد عاين مصير اللجنتين السابقتين، أو لعلّه كان يريد الاستئثار بالفضل والمجد، فقد طلب من الحكومة أن تقتصر اللجنة عليه وعلى أستاذه الفرنسي لامبير، الذي كان يُدرِّس بكلية الحقوق المصريّة وقتها، على أن تُشكّل الحكومة ما تشاء من لجان لتقييم عملهما بعد أن ينتهيا منه. وافقت الحكومة على الفكرة، وأصدرت قرارها بتشكيل اللجنة الثنائية في يونيو 1938م، على أن تعاونها وتخضع لإشرافها لجنة من القضاة وأساتذة القانون والفنيين.

ودون توانٍ بدأ السنهوري وأستاذه المهمّة العظيمة، وسار العمل بينهما على النحو التالي: وضع الأستاذ الفرنسي الباب التمهيدي للقانون المدنيّ الجديد، وأنجز تلميذه المصريّ باقي الأبواب، حتّى انتهيا من وضع مشروع القانون ومذكّرته الإيضاحيّة في سنة 1942م. وعلى مدار ثلاث سنوات تالية عُرض مشروع القانون على رجال القانون والقضاء لإبداء ملاحظاتهم عليه. وفي مارس 1945م شُكّلت لجنة برياسة السنهوري لمراجعة المشروع في ضوء الملاحظات التي أبداها القانونيّون، وقدّمت اللجنة المشروع للبرلمان الذي أصدره في سنة 1948م، وبدأ العمل بالتقنين المدنيّ الجديد في أكتوبر من العام التالي[1].

مثّل القانون الجديد خُطوة كبرى في سبيل استرداد مصر سيادتها التشريعيّة، بعد إلغاء الامتيازات الأجنبيّة بموجب معاهدة 1936م، خاصة أنّ القانون قد وضعه فقيه مصري، وقد نوّهت لجنة القانون المدنيّ بمجلس الشيوخ بهذا الأمر، وأشادت بواضع القانون ومكانته القانونيّة الرفيعة، ومما قالته في ذلك: «الآن وقد استردّت البلاد

(1) إسلاميات السنهوري باشا، مصدر سابق، ص 38.

سيادتها التشريعيّة، وأوشك أن يتقلّص آخر ظلّ من ظلال الامتيازات الأجنبيّة، يطيب للجنة أن تُعرب عن عظيم اغتباطها بأن يكون القانون المدنيّ الجديد تعبيراً مصريّاً خالصاً عن هذه السيادة، فهو يُعَدُّ بعد الدستور أهم تشريع وضعه المصريّون أنفسهم، فقد أعدّ مشروعه فقيه مصري يشغل مكانة رفيعة بين علماء القانون...»[1].

أمّا السنهوري، فقد مثَّل له القانون الجديد ابناً رُزق به على طول شوق للأبناء، فكتب في خواطره يرحّب بذلك الابن[2]:

خلّفت بنتاً في حياتي ثم خلّفت الولد.

فالبنت «نادية» أتتني بعد يأس وكدّ.

وإذا سألت عن الوليد أباه لم يعوزك ردّ.

ولدي هو «القانون» لم أُرزقه إلّا بعد جهد.

وكيلاً لوزارة المعارف:

بين سنتي 1937ـ 1939م، انتقل السنهوري للعمل بالقضاء، تحت ضغوط من الحكومة الوفديّة كما ذكرنا، ولكن مع تغيّر الأوضاع بانتخابات 1938م، فُتح الباب لأعضاء حزب الهيئة السعديّة ليساهموا في تشكيلات الوزارات المتعاقبة في تلك الفترة، فاختير السنهوري لتولّي منصب وكيل وزارة المعارف (التربية والتعليم حاليّاً) في سنة 1939م، وبقي في منصبه هذا حتّى مايو 1942م، حين عاد الوفديون للحكم بعد أحداث 4 فبراير 1942م[3]. وكان

---

(1) **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنية**، مصدر سابق، ص43.

(2) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، القاهرة، 15/ 11/ 1948م.

(3) في ذلك اليوم حاصرت الدبابات البريطانيّة قصر عابدين بالقاهرة، وخيَّرت الملك=

السنهوري محسوباً على أعداء الوفد، فأحالته الحكومة للتقاعد، وهو في أواخر الأربعينيات من عمره!!

ومع إنهاء خدمته الحكوميّة، لم يكن ممكناً لفقيهنا أن يعود إلى كليّة الحقوق، فعمل بالمحاماة، وحاول أن ينشغل بالعمل العام بجانب عمله الحر، حتّى جاءته بعد شهور دعوة من الحكومة العراقيّة للسفر لبغداد، ليقوم بما عُرض عليه من سنوات، من وضع مشروع لقانون مدنيّ عراقي جديد. ولم يكن لديه في تلك المرة ما يجعله يرفض، فلبّى الدعوة، ووصل بغداد في 11 أغسطس 1943م، بعد رحلة طويلة مرّ خلالها بفلسطين ولبنان.

في العراق مرة أخرى:

في الأسبوع الثالث من وصوله بغداد بدأ السنهوري مهمّته، في التعاون مع لجنة وضعتها الحكومة العراقيّة تحت رياسته. وقد اتّبع في وضع التقنين العراقيّ خطّة تختلف عن خطّته في وضع التقنين المصريّ، فقد كان القانون المدنيّ العراقيّ القديم - على عكس القانون المدنيّ المصريّ القديم - يقوم على الشريعة الإسلاميّة كمصدر رئيسيّ، مع أقلية من التشريعات المقتبسة من القوانين الغربيّة، لذا فقد عمد السنهوري إلى الإبقاء على الشريعة الإسلاميّة

= فاروق بين الاستقالة أو إعادة الوفد للحكم، فقد كانت الحرب العالميّة الثانية على أشدّها، وكان الموقف العسكري لبريطانيا وحلفائها شديد الحرج، وفي الوقت نفسه كان التأييد الشعبيّ المصري لهتلر وحلفائه يتزايد، فرغبت بريطانيا في تهدئة الأوضاع في مصر بإعادة الحزب الجماهيري الأول (الوفد) إلى الحكم، وقد قبِل زعيم الوفد آنذاك (مصطفى النحاس باشا) أن يعود إلى الحكم في تلك الظروف، ولو كانت العودة على ظهر الدبابات البريطانيّة، وهو ما أثّر على شعبيّة الوفد آنذاك.

مصدراً رئيسيّاً للتقنين العراقيّ الجديد، مع تطعيمه بتشريعات من التقنين المدنيّ المصريّ الجديد، المستمدّ في أغلبه من التقنينات الغربيّة، ليكون التقنين المدنيّ العراقيّ (بشطره المعتمد على الشريعة، وشطره الآخر المعتمد على التقنينات الغربيّة) مرحلة هامّة نحو التقنين العربيّ الموحّد القائم على الشريعة الإسلاميّة[1].

ومع انشغال السنهوري بتلك المهمّة الجليلة، أبى شبح السياسة إلّا أن يعود ويحوم حوله، وسرعان ما عادت السياسة وخلافاتها، تضعه في محنة ثانية، ولكن بأيدي الوفديّين هذه المرة، لا بأيدي أعدائهم، فقد طلبت الحكومة المصريّة الوفديّة من الحكومة العراقيّة أن تطرد عدوّها السنهوري من العراق، ولمّا لم تستجب الحكومة العراقيّة لهذا، هدّدتها الحكومة المصريّة بقطع العلاقات معها، وحين علمت الحكومة السوريّة بتلك الأزمة، عرض رئيس وزرائها آنذاك ـ سعد الجابري ـ على الحكومة العراقيّة استضافة الفقيه المصريّ في دمشق، على أن يعمل على وضع القانون المدنيّ السوري أيضاً[2].

وبالفعل سافر السنهوري إلى دمشق في نوفمبر 1943م، وبدأ في استئناف وضع التقنين المدنيّ العراقيّ، الأمر الذي أغضب الحكومة المصريّة، وجعلها تهدّد السوريّين إنْ لم يُخرجوه من سورية، كما أخرجه العراقيّون!! فعاد الرجل أخيراً إلى الإسكندريّة، مسقط رأسه، في صيف 1944م، بعد أشهر ثمانية قضاها في دمشق، ولحق به بعض مساعديه العراقيين لإتمام وضع التقنين العراقيّ[3].

---

(1) انظر: عبد الرزّاق السنهوري، **القانون المدنيّ العربيّ!** بحث نشرته الإدارة الثقافيّة بالجامعة العربيّة بالقاهرة سنة 1953م. أورد محمد عمارة هذا البحث في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 537 ـ 558.

(2) **نجوم المحاماة في مصر وأوروبا**، مصدر سابق، ص 192.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وزيراً للمعارف:

في أكتوبر 1944م أطاح الملك فاروق بالوزارة الوفديّة التي فُرضت عليه في أحداث 4 فبراير 1942م، دون أن يخشى اعتراض الإنجليز، فحينها كان موقف بريطانيا والحلفاء في الحرب العالميّة الثانية قد تحوّل، وصاروا في موقف قوّة، ولم يعد للإنجليز بحكومة الوفد حاجة، بعد أن قامت بمهمّتها في تهدئة الأوضاع في مصر، في المرحلة التي كان موقف الحلفاء فيها حرجاً.

بعد أيام أسند الملك تشكيل الوزارة إلى أحمد ماهر باشا، زعيم حزب الهيئة السعدية، ليقترب السنهوري بذلك من منصب الوزير، وهو ما تحقّق بعد ثلاثة أشهر، حين أعاد أحمد ماهر تشكيل الوزارة في منتصف يناير 1945م، واختار السنهوري المرة وزيراً للمعارف، وهو في عامه الخمسين.

ولم تكد الوزارة تُكمل أربعين يوماً حتّى اغتيل أحمد ماهر في 24 فبراير 1945م، فأُسند تشكيل الوزارة في اليوم نفسه لمحمود فهمي النقراشي، وبقي السنهوري وزيراً للمعارف في الحكومة الجديدة حتّى 15 فبراير 1946م، حين استقالت حكومة النقراشي استجابة للغضب الشعبيّ بعد أحداث كوبري عباس[1]. وكانت فترة فراغ سمحت للسنهوري أن يتمّ عملاً قديماً أُسند إليه، فتوجّه إلى دمشق، وقضى بها الأشهر التالية لوضع التقنين المدنيّ السوري،

---

(1) في فبراير 1946م، خرج طلبة جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول آنذاك) في مظاهرات تندد بالاحتلال البريطانيّ، وحين مرور المظاهرة بكوبري عباس الفاصل بين محافظتي القاهرة والجيزة، أمر النقراشي باشا، وكان رئيساً للوزراء ووزيراً للداخلية، بفتح الكوبري، ما أدى إلى سقوط الطلبة في النيل وغرق بعضهم، ومن نجا من الغرق اعتقله البوليس بعد ضربه بالهراوات.

وأتمّه بالفعل. وفي 28 نوفمبر من السنة نفسها اختير عضواً بمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة.

ولمّا شكّل النقراشي الوزارة للمرّة الثانية في ديسمبر 1946م، عاد معه السنهوري وزيراً للمعارف. وقد شهدت تلك الفترة نشاطاً دبلوماسيّاً واضحاً للسنهوري، إذ اختير ضمن الوفد المصريّ في الجمعيّة العامة لهيئة الأمم المتحدة في سنتي 1947ـ 1948م، ورئيساً للوفد المصريّ المشارك في مؤتمر فلسطين بلندن في أواخر سنة 1946م. وفي أغسطس من سنة1947م، توجّه إلى مدينة نيويورك الأمريكيّة، ضمن الوفد المصريّ الذي رأسه النقراشي لعرض القضيّة المصريّة على مجلس الأمن، وقد أراد النقراشي الاستفادة من السنهوري القانونيّ البارع في تلك المهمّة[1].

وظَلّ السنهوري وزيراً للمعارف بعد اغتيال النقراشي في 28 ديسمبر 1948م، فقد احتفظ بمنصبه في الوزارة التي شكّلها إبراهيم عبد الهادي في اليوم نفسه، حتّى غادر فقيهنا الوزارة للمرّة الأخيرة في 27 فبراير 1949م، حين عُيِّن رئيساً لمجلس الدولة.

في مجلس الدولة:

في أغسطس سنة 1946م، صدر القانون القاضي بإنشاء مجلس الدولة المصريّ، وتولى رياسته لدى إنشائه محمد كامل مرسي باشا، الذي كان وزيراً للعدل قبلها، وظل كامل باشا رئيساً للمجلس حتّى يناير 1949م، حين قرّر التوجه للعمل بالمحاماة، فوقع الاختيار على

(1) **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 51؛ انظر: محمد مهدي علام، **مجمع اللّغة في ثلاثين عاماً: المجمعيون**، القاهرة، مجمع اللّغة العربيّة، 1966م، ص 101.

السنهوري ـ باعتباره واحداً من أفضل فقهاء القانون في ذلك العصر ـ ليكون الرئيس الثاني للمجلس، فلم يتردّد في القبول، وقدّم استقالته من منصبه الوزاري، ومن حزب الهيئة السعدية، ليبدأ رحلته في المجلس التي امتدت خمس سنوات بين عامي 1949 ـ 1954م.

تحت رياسة السنهوري بدأ مجلس الدولة المصريّ فترة ذهبية، اتسمت بالتطوير والإنجازات. ومما سجله له التاريخ في هذا الصدد، أنّه استصدر القانون رقم 9 لسنة 1949م، الذي عدل قانون تنظيم المجلس بما يُوسع من اختصاصه وصلاحياته. ثم أعدّ اللائحة الداخليّة للمجلس، وأنشأ نظام المفوضين، وأصدر بداية من يناير 1950م مجلة سنوية للمجلس، تولى رياسة تحريرها، واستكتب فيها عدداً من الكتّاب من مصر، ومن خارجها. كذلك أنشأ السنهوري المكتب الفني، الذي عُهد إليه جمع أحكام القضاء الإداري، وتلخيصها وتبويبها ونشرها، وجمع فتاوى إدارات الرأي، وتبويبها، وفهرستها، ونشرها[1][2].

كما حرص السنهوري على دعم المجلس بالعناصر البشرية ذات الكفاية، فاشترط للالتحاق بوظيفة المندوب المساعد أن يكون المتقدّم للوظيفة حاصلاً على تقدير «جيد جدّاً» على الأقل، أو أن ينجح في مسابقة يجريها المجلس بين الحاصلين على تقدير «جيد». وعُرف عن رئيس المجلس رفضه القاطع للوساطة في التعيينات بالمجلس، ومما يؤثر عنه في ذلك أنّه رفض في مرات مختلفة،

---

(1) **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنية**، مصدر سابق، ص 46 ـ 47.

(2) لا ينبغي أن ننسى دور مساعدي السنهوري وزملائه وتلاميذه في المجلس، وما يُحسب للسنهوري ها هنا أنّه قد أدار تلك المجموعة بكفاءة وتفانٍ، وبث فيهم من حماسه ودأبه وجديته.

تعيين ابن أحد كبار المستشارين، وابن وكيل المجلس، وابن رئيس محكمة الاستئناف، لعدم استيفائهم شروط الالتحاق[1].

وبجانب جهده التنظيمي والإداري، فقد تحول المجلس في عهد السنهوري إلى حصن حصين للحريات، وملجأ آمناً للمواطنين ضد عسف الحكومة، وتواترت أحكامه التي تؤكد على مبادئ الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمساواة أمام القانون، وصون الحرّيات الشخصيّة. كما أرست أحكام القضاء الإداري مبدأ خطيراً غير مسبوق، وهو اختصاص القضاء الإداري بالرقابة على دستورية القوانين، وهو الاختصاص الذي أنشئت من أجله المحكمة الدستورية العليا بعد سنين.

وسعى المجلس في أحكامه إلى التضييق من نطاق أعمال السيادة[2]، وإلى الرقابة على السلطات الاستثنائية للإدارة، مثل فرض الأحكام العرفية، ولوائح الضرورة، وذلك لتوفير الضمانات لحريات الأفراد وحقوقهم في حالات الطوارئ والضرورة[3].

---

(1) **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنية**، مصدر سابق، ص 46 ـ 47.

(2) أعمال السيادة هي: طائفة من أعمال السلطة التنفيذيّة تتمتع بحصانة ضد رقابة القضاء بجميع صورها أو مظاهرها. وهي بذلك تعطي الإدارة التنفيذيّة سلطة إصدار أعمال وقرارات لا يمكن الطعن بها أمام القضاء عن طريق الإلغاء أو التعويض أو فحص المشروعية، ويحمل مبدأ أعمال السيادة في مضمونه مخالفةً لمبدإ المشروعية وسيادة القانون، ويفتح الباب للسلطة التنفيذيّة للاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم، كما يمكن الإدارة من اتخاذ قرارات ضد رغبات الجماهير ومصالحها، خاصة في الدول غير الديمقراطية، وقد تجلى ذلك مثلاً في اعتبار بناء النظام المصري سوراً فولاذيّاً على الحدود مع قطاع غزة مؤخراً، عملاً من أعمال السيادة، رغم الرفض الشعبيّ الواسع لذلك الإجراء.

(3) انظر تفاصيل ذلك في: فاروق عبد البر، **موقف عبد الرزّاق السنهوري من قضايا الحرّية والديمقراطية**، القاهرة، طبعة خاصة بالمؤلّف، 2005م.

بهذه الأحكام، التي اقترب بها من تحقيق حلمه القديم بهيمنة السلطة القضائيّة على السلطتين التنفيذيّة والتشريعيّة، صار السنهوري «بطلاً قوميّاً لدى كل فئات الشعب في مصر»، بحسب كلمات الكاتب الكبير أحمد بهاء الدين[1]. وفي الوقت نفسه اشتدّ غضب القصر الملكي وأعوان الاستبداد على المجلس ورئيسه. فقد استفاد الشعب من جو الحرّية الذي بثّه المجلس في ربوع البلاد، وكانت الصحف المعارضة للقصر من أوائل المستفيدين، فزادت من حدة حملاتها على الملك ورجاله، وكان ردّ القصر هو مصادرة تلك الصحف وتعطيلها، فلم يجد أصحابها إلّا اللّجوء لمجلس الدولة، الذي لم يتردّد بدوره في إلغاء قرارات المصادرة في أحكام مدوّية، كانت تزيد الصحف جرأة في حملتها. وسار الأمر على هذا النحو حتّى فقد الملك صبره، وأصدر في سبتمبر 1951م أمراً إلى الحكومة الوفدية، بأن تصدر مرسوماً بإلغاء مجلس الدولة، وكادت الحكومة تنصاع لرغبة الملك وتوقع مرسوماً بهذا الشأن، لولا المعارضة القوية من بعض وزرائها[2].

وبخلاف تلك الواقعة، فقد تعرّض السنهوري في العام السابق لمحنة أخرى، ولكنّها أشدّ وطأة، ففي الثاني عشر من يناير 1950م، عاد حزب الوفد للحكم للمرة السابعة برئاسة مصطفى النحاس، فتجدد مع تلك العودة الخلاف مع السنهوري. وكان الصدام سريعاً هذه المرة:

---

(1) انظر: أحمد بهاء الدين، **شرعيّة السلطة في العالم العربيّ**، القاهرة، دار الشروق، 1984م، ص 24.

(2) انظر تفاصيل ذلك في: أحمد بهاء الدين، **فاروق ملكاً 1936 ـ 1952م**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة، 1999م، ص 175 ـ 182.

فبعد أسبوعين من تأليف الوزارة الوفدية، أرسلت الحكومة أحد وزرائها يعرض على السنهوري أن يختار أيَّ منصب يشاء بعيداً عن مجلس الدولة، بحجة أنّه لا يجوز أن يكون على رأس المجلس شخص ذو انتماء حزبي (في إشارة إلى انتماء السنهوري السابق لحزب الهيئة السعدية)، وذلك ضماناً لحيدة المجلس في النزاعات بين الأفراد والحكومة. وكان طبيعيّاً أن يقابل السنهوري ذلك العرض الذي يحمل تشكيكاً في نزاهته القضائيّة بالرفض، ولم يكن في عرض الحكومة ما يغريه، فأي منصب يبتغيه وقد ترك منصب الوزير من أجل رياسة مجلس الدولة؟! وعبثاً حاول السنهوري إقناع رسول الحكومة أنّه قد نسي انتماءه الحزبي باستقالته من حزب الهيئة السعدية، وأنه قطع علاقته بجميع الأحزاب السياسيّة منذ تولّيه رياسة مجلس الدولة، فلا يجوز للحكومة أن تتعلل بالانتماء الحزبي في اعتراضها على تولّيه رياسة المجلس[1].

ولما تأكد السنهوري من نية الحكومة إقصاءه من مجلس الدولة، دعا في أول فبراير لعقد الجمعيّة العمومية للمجلس، وفي الاجتماع عرض على زملائه ما دار بينه وبين الوزير الوفدي، ثم خرج من الاجتماع ليترك لزملائه حرّية المناقشة والوصول لقرار، وفي النهاية أصدرت الجمعيّة قرارها برفض طلب الحكومة، والتمسّك بالسنهوري رئيساً للمجلس، والتضامن معه في مواجهة الحكومة. ومما ورد في نص القرار: «... ولما كانت الجمعيّة ترى أن تعيين رئيس سابق لرياسة مجلس الدولة، ولو كان هذا الوزير منتمياً إلى أحد الأحزاب السياسيّة، جائز قانوناً، ما دام الوزير السابق قد استقال من حزبه... ولذلك كان في مطالبة رئيس مجلس الدولة بالتنحّي عن منصبه بهذه

(1) انظر: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 54 ـ 55.

الطريقة مخالفة صريحة للقانون، واعتداء على استقلال المجلس لا تقرّه الجمعيّة العمومية، وتعهد إلى رئيس المجلس أن يتخذ من الإجراءات ما يكفل المحافظة على استقلاله»[1].

وهكذا كسب السنهوري الجولة مع الوفديين، وبقي على رأس المجلس.

وإلى تلك المعركة يومئ في مذكّراته بقوله: «يوجد رأي عام في مصر تخشاه كل سلطة: تخشاه الحكومة، ويخشاه البرلمان، وتخشاه كل السلطات مهما علت. ويكفي للاستيثاق من ذلك أن تثار مسألة تحرك هذا الرأي العام، فإذا به يتحرك، وإذا به يقف وقفة لا تستطيع أي سلطة إلّا أن تنحني أمامها. وكل ما تستطيع أن تدّعيه السلطة من ظفر، هو أن تدّعي أن تصرفها كان مطابقاً لما يريده الرأي العام»[2].

ـ الصِّدام مع العهد الجديد:

في الثالث والعشرين من يوليو من سنة 1952م، قام ضباط الجيش المصريّ بحركتهم الانقلابية[3]، التي أدت إلى خلع الملك فاروق من العرش خلال أيام ثلاثة، ثم إلى القضاء على النظام الملكي وإعلان الجمهوريّة في يونيو من العام التالي. ومن الواضح

---

(1) **نجوم المحاماة في مصر وأوروبا**، مصدر سابق، ص 213.

(2) كتب السنهوري هذه الكلمات بتاريخ 14/ 4/ 1950م؛ انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، 14/ 4/ 1950، ص 257 ـ 258.

(3) الوصف السياسيّ الصحيح لما حدث ليلة 23 يوليو 1952م هو أن تنظيم الضباط الأحرار داخل الجيش المصري قام بانقلاب عسكري على الملك فاروق، ولا ينفي هذا أنّ الانقلاب تحول إلى ثورة، بتأييد الجماهير لحركة الضباط ولما اتخذوه من قرارات.

أنّ السنهوري، الكاره للاستعمار والاستبداد، لم يتوانَ في تأييد الضباط، والترحيب بحركتهم فور وقوعها.

وقد تمثل ذلك التأييد في عدة صور:

فقد شارك السنهوري في صياغة وثيقة تنازل الملك فاروق عن العرش، وأشرف على وضع قانون الإصلاح الزراعي الذي صدر في سبتمبر 1952م. وكان عضواً في اللجنة العليا للإصلاح الزراعي التي أُوكل إليها تنفيذ ذلك القانون. كما شارك في اللجنة التي شُكلت في يناير 1953م لوضع الدستور الجديد بعد إلغاء دستور 1923م، والتي صدر عنها في فبراير التالي الإعلان الدستوري الذي ظل معمولاً به حتّى وضع دستور 1956م.

وبلغت ثقة الضباط بالسنهوري في تلك المرحلة، أنهم وضعوا اسمه على رأس المرشحين لتولّي رياسة الوزارة في سبتمبر 1952م، خلفاً لعلي ماهر الذي استقال في السابع من الشهر نفسه، لولا أن اعترض السفير الأمريكي بالقاهرة على ذلك الترشيح، متهماً السنهوري بالشيوعية!! كما حكى خالد محيي الدين في مذكّراته[1].

وقد بنى السفير الأمريكي اتهامه هذا، على أنّ السنهوري قد ورد اسمه ضمن الموقعين على «نداء استكهولم للسلام»، الذي أصدرته حركة «أنصار السلام» العالميّة في مارس 1950م، ودعت فيه إلى عدم استخدام السلاح النووي في أي حرب مقبلة، وهو ما اعتبره السفير دليلاً على اعتناق السنهوري للفكر الشيوعي!!

---

(1) خالد محيي الدين، **والآن أتكلم**، القاهرة، مؤسّسة الأهرام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1992م، ص 187 ـ 189. وخالد محيي الدين هذا كان عضواً مهمّاً في تنظيم «الضباط الأحرار» الذي قام بحركة يوليو 1952م، وعضواً بمجلس قيادة الثورة حتى استقال منه في مارس 1954م.

لم تكن حجة مقنعة بالطبع، فالسنهوري رغم نزعته الاشتراكيّة، لم يمل يوماً للشيوعية التي وصفها في مذكّراته قبل ذلك بعام بأنها: «داء وبيل»، وأنها ردّ فعل سيء على نظامٍ سيِّئ هو الرأسمالية[1]، كما لم تكن فكرة «النداء» ـ ببعدها الإنسانيّ ـ مرتبطة بأي أيديولوجيا سياسيّة بشكل مباشر، وقد حظي «النداء» بتوقيعات قرابة 500 مليون إنسان حول العالم، منهم اليساريون وغير اليساريين، وفي مصر وقّع عليه أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين المصريّين ضمن من وقّعوا!!

وحين أخبره الضباط بما قاله السفير الأمريكي، حكى لهم السنهوري قصة توقيعه على ذلك «النداء»، وكيف أنّه كان جالساً في أحد المقاهي، حين مرّ شاب يجمع التوقيعات على عريضة تدعو إلى منع استخدام السلاح النووي، فلم يجد السنهوري في ذلك ما يريب، ولم يكن في العريضة ما يدعو للشيوعية من قريب ولا من بعيد، فوقع عليها. ويبدو أنّ الأمريكيين كانوا قلقين من الميول الاشتراكيّة للسنهوري، وخشوا أن يهدد مصالحهم إن هو تولى الوزارة. وقد استجاب الضباط لاعتراض السفير الأمريكي، لحرصهم في تلك الفترة على العلاقة مع الولايات المتحدة، ولرغبتهم في طمأنة الأمريكيين أن حركة الجيش لن تقف ضد المصالح الأمريكية، بحسب ما ذكره خالد محيي الدين[2].

ومع مهامه المتعدّدة في ظل النظام الجديد، فقد استمرّ السنهوري في موقعه الأهم، كرئيس لمجلس الدولة، حتّى وقع بينه وبين الضباط اختلاف وشقاق، تطوّر حتّى بلغ ذروته في مارس

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 264.

(2) انظر: **والآن أتكلم**، مصدر سابق، ص 187 ـ 189.

1954م. يومها كان الفقيه العظيم على موعد مع المحنة الكبرى في حياته، وكانت السياسة وصراعاتها هي السبب أيضاً.

كانت مصر في السنتين التاليتين على قيام حركة الجيش، تشهد صراعاً متصاعداً بين فريقين سياسيّين: فريق رأى أن دور الجيش قد انتهى بإعلان النظام الجمهوري، وأنّ الوقت قد حان لعودة الجيش إلى ثكناته، ورجوع البلاد للإدارة المدنيّة على أساس ديمقراطي نيابي. وهو الفريق الذي تكوّن أغلبه من القوى السياسيّة التي كانت على الساحة قبل الثورة، مثل الوفديين والإخوان المسلمين والشيوعيين، ومن القانونيّين البارزين أمثال السنهوري وسليمان حافظ[1]. وساند هذا الفريق اللواء محمد نجيب، الذي كان رئيساً للجمهورية (ورئيساً للوزراء) منذ يونيو 1953م.

أما الفريق الآخر، فهم أغلبية الضباط الذين قاموا بحركة يوليو 1952م، الذين كانت لهم الكلمة العليا على الجيش، وكانوا يرون أنّه لا يمكن العودة لأوضاع ما قبل يوليو 1952م، وأنّ القوة السياسيّة الجديدة التي يشكلونها (التي ترتكن لقوة الجيش)، هي الأَوْلى بتولّي السلطة وقيادة البلاد، بعد أن أثبتت القوى السياسيّة المدنيّة فشلها في ذلك.

وبجانب رغبة ذلك الفريق في تولّي الحكم، فقد كانت لديهم مخاوف من أن تؤدي عودة القوى السياسيّة القديمة، إلى عودة الملكية، خاصة مع تربص الاستعمار البريطانيّ بالنظام الجمهوري الوليد. وكان جمال عبد الناصر (الذي كان نائباً لرئيس الوزراء منذ يونيو 1953م)، هو قائد ذلك الفريق وموجّهه، وفي إطار سعي ذلك

---

(1) كان سليمان حافظ وكيلاً أول لمجلس الدولة المصري، عند قيام الجيش بحركته في يوليو 1952م، وهو منصب جعله الرجل الثاني في المجلس بعد السنهوري.

الفريق لحسم الصراع مع الفريق المساند لمحمد نجيب، وقعت حادثة الاعتداء على السنهوري، التي كانت بداية للمحنة الأقسى في حياة الرجل..

جاء مارس 1954م، ليشهد ذروة الصراع بين محمد نجيب وجمال عبد الناصر، فيما اصطُلح على تسميّته «أزمة مارس». وقد كان السنهوري محسوباً كما قلنا على الفريق المساند لمحمد نجيب، وقد أضفى الرجل بتاريخه القانونيّ والسياسيّ ثقله على هذا الفريق، لذا كانت خطواته مُراقبَة بدقة من أطراف الفريق الآخر، وكان عبد الناصر ـ أستاذ التكتيك العسكري ـ يرى في الخلاص السياسيّ من السنهوري خطوة مهمة في حسم الصراع، وهذا ما تحقق بالفعل في أواخر مارس من ذلك العام:

فقد دعا السنهوري الجمعيّة العمومية لمجلس الدولة للانعقاد، وحُدِّد لذلك يوم 29 مارس، وكان الهدف المعلن للاجتماع هو ترقية أحد مستشاري المجلس[1]، ولكن يبدو أنّ عبد الناصر وفريقه قد توجَّسوا شرّاً من ذلك الاجتماع، خاصة أن ذكرى انعقاد الجمعيّة العمومية في أزمة السنهوري مع الوفد في فبراير 1950م، لم تكن امَّحت من الأذهان بعد، لذا فقد أصدر رئيس البوليس الحربي أوامره لرجاله بمنع ذلك الاجتماع، بالحسنى أو بالعنف، حسبما ذكر أحمد حمروش في كتابه «شهود ثورة يوليو»، ولم يكن من المتصور أن يُصدر رئيس البوليس الحربي الأمر من تلقاء نفسه، ما لم يكن قد تلقى أمراً بذلك، ليس من محمد نجيب بالطبع، بل بالتأكيد من قادة الفريق الآخر.

(1) هذا هو السبب المعلن لذلك الاجتماع، كما جاء في جريدة الجمهوريّة بتاريخ 30/ 3/ 1954م.

كانت الخطّة التي توصّل إليها ضباط البوليس الحربي، هي تسيير مظاهرة من بعض العمال وجنود البوليس الحربي (متنكرين في ثياب مدنيّة)، والتوجه بها لمجلس الدولة، هاتفين ضد «الخونة أعداء الثورة»، بغرض إفساد الاجتماع. وبالفعل سارت المظاهرة حتّى وصلت مقرَّ المجلس، في الوقت الذي كانت فيه الجمعيّة العمومية منعقدة، ودخل أحد الضباط إلى غرفة الاجتماع، وطلب من السنهوري أن يخرج للمتظاهرين ليخطب فيهم، وما إنْ خرج حتّى دفعه المتظاهرون نحو حديقة المجلس واعتدوا عليه بشكل مهين، نُقل على أثره للمستشفى.

وهناك من يبرّئ جمال عبد الناصر من مسؤولية العدوان على السنهوري، ولكن السنهوري نفسه في تحقيق النيابة في الواقعة اتهم جمال عبد الناصر بتدبيرها، وحين حاول عبد الناصر زيارته في بيته عقب الحادث رفض السنهوري مقابلته[1].

وأيّاً كان الأمر، فقد استفاد جمال عبد الناصر من الحادثة، حتّى وإن لم يكن قد دبرها، فقد أعطته الغطاء الإعلامي لإعادة تشكيل مجلس الدولة في إبريل التالي، وإقصاء السنهوري من رياسته، رغم أنّ الرجل كان مجنيّاً عليه ولم يقترف ما يبرر عزله!!

ولم يقتصر الأمر على العزل من مجلس الدولة، فقد أصدر مجلس قيادة الثورة في 15 إبريل 1954م، قانوناً يقضي بحرمان كل من تولى الوزارة في الفترة من 6 فبراير 1943 إلى 23 يوليو 1952م من العمل السياسيّ. وهكذا حُرم السنهوري مع غيره من سياسيّي ما قبل يوليو 1952م من المشاركة في العمل العام، وانتهى الأمر به «معزولاً معتزلاً جالساً في بيته، غير مسموح حتّى بذكر اسمه في

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، هامش ص 282 ـ 283.

صحيفة»[1] كما يقول أحمد بهاء الدين. وليُحكِم نظام عبد الناصر سيطرته على مجلس الدولة، صدر في مارس 1955م قرار بإخراج ثمانية عشر عضواً من أعضاء مجلس الدولة، وذلك لصلتهم بالسنهوري، وتأثّرهم الشديد به[2].

تختلف التقديرات والتفسيرات للشقاق الذي وقع بين السنهوري وبين رجال العهد الجديد:

هناك من يرى أنّ طبيعة السنهوري السياسيّ غلبت على شخصيّة السنهوري القانونيّ، في تلك الفترة التالية ليوليو 1952م، وأن ذلك تبدّى في سعيه لمنع حزب الوفد ذي الشعبيّة الضخمة من العودة للحكم عبر الانتخابات، وفي سعيه في الوقت نفسه لتقوية المركز السياسيّ والقانونيّ لمجلس الدولة في مواجهة السلطتين التشريعيّة والتنفيذية، وأنّ هذا ما عجل بصدامه مع ضباط يوليو، وانتهى به إلى إقصائه من مجلس الدولة، وممن ذهبوا إلى هذا التفسير الكاتب الناصري محمد حسنين هيكل[3]، وهي الرؤية التي يتبنّاها غالبية الناصريين.

وهناك وجهة النظر المقابلة، التي ترى أنّ الصدام جاء في إطار حرص السنهوري على الديمقراطيّة والحريات، في مواجهة بوادر الحكم الشمولي والاستبداد التي لاحت له، وما يؤكد ذلك أنّ المظاهرات التي خرجت لمجلس الدولة، في مارس 1954م،

(1) **شرعيّة السلطة في العالم العربيّ**، مصدر سابق، ص 25.

(2) **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنية**، مصدر سابق، ص 14 ـ 15.

(3) تناول محمد حسنين هيكل علاقة السنهوري بضباط يوليو 1952، وحادثة الاعتداء على الفقيه الكبير، في حلقات برنامجه «مع هيكل» الذي يذاع أسبوعياً على فضائية الجزيرة، وتحديداً في حلقة بتاريخ 11/ 5/ 2006م، وأخرى بتاريخ 16/ 11/ 2006م.

واعتدى أفرادها على السنهوري، كانت في إطار مظاهرات عمالية، وقف وراءها جناح عبد الناصر، خرجت تندّد بالديمقراطية والحريات!!

وبعيداً عن النوايا والمقاصد، فالواضح أنّ السنهوري كان داخل حلبة الصراع السياسيّ في تلك الأشهر، وأنه بعد تأييده الواضح لحركة الجيش في بدايتها، انحاز حين وضح الصراع للفريق المنادي بعودة الديمقراطيّة للبلاد، وحاول تحريك القوى السياسيّة نحو هذا الهدف، في مواجهة ميل أغلبية الجيش للحكم الشمولي. فحسبما نقل مُعدّا مذكّرات السنهوري، فإنّه قد اجتمع بأحد قادة جماعة الإخوان المسلمين قبل ذلك الحادث بأيام، وتباحث معه في سبل إشراك الجماعة في الحكم المدنيّ الذي كان يسعى إليه[1]. وكان مثل هذا الخبر حين وصل لجمال عبد الناصر كفيلاً باستهداف السنهوري والتخطيط للخلاص السياسيّ منه. كما أنّ السنهوري دوَّن في مذكّراته وهو شاب، كيف كان يودّ أن يجعل السلطة القضائيّة مهيمنة على السلطتين التشريعيّة والتنفيذية[2]، ولعلّ هذه الأمنية القديمة كانت في ذهنه وهو يتحرك سياسيّاً في تلك الفترة.

ـ اعتزال إجباري ورحيل:

نجح جمال عبد الناصر في حسم الصراع مع محمد نجيب، بعزل الأخير من رياسة الجمهوريّة وفرض الإقامة الجبرية عليه في نوفمبر 1954م. وكان طبيعيّاً مع الإهانة التي لحقت به، وموقفه

---

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص282.

(2) انظر: المصدر نفسه، ليون 2/ 1/ 1923م، ص 95.

الرافض للحكم الشمولي، ألّا يكون للسنهوري مكان في النظام الجديد الذي ترسّخ بتولّي جمال عبد الناصر رئاسة الجمهوريّة في يونيو 1956م.

وبجانب العزل السياسيّ مُنع السنهوري من السفر خارج مصر، باستثناء مرة وحيدة قضى فيها أشهراً من عامي 1960 ـ 1961 في دولة الكويت، قام فيها بالإشراف على وضع الدستور الكويتي، وذلك بعد وساطة قام بها أمير الكويت شخصيّاً.

في تلك الفترة الأخيرة من حياته وجد السنهوري في الكتابة السلوى والملجأ، من العزلة التي لم يعتدها من قبل، فأصدر كتابه «مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ» في ستة أجزاء بين عامي 1954 ـ 1959م، وأصدر كتابه الموسوعي «الوسيط في شرح القانون المدنيّ» في عشرة أجزاء بين عامي 1954 ـ 1970 م.

وعلى مشارف النهاية، وفي لمحة أشبه بالاعتذار والمصالحة، يتذكّر النظام الناصري فضل الدكتور السنهوري على الثقافة القانونيّة المصريّة والعربيّة، فيمنحه المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعيّة عن عام 1970م[1]، ولكن القدر لا يُفسح المجال للجائزة لتخفّف عن شيخ

---

(1) يروي الدكتور ثروت عكاشة، الذي كان وزيراً للثقافة، ورئيساً للمجلس الأعلى للفنون والآداب في تلك الفترة، كيف حاولت قيادات الاتحاد الاشتراكي إثناءه عن اختيار الدكتور السنهوري لجائزة الدولة التقديرية، وكيف أصدروا الأوامر للصحف بحظر نشر خبر فوز السنهوري بالجائزة، نظراً للخصومة التي كانت بينه وبين الرئيس عبد الناصر، وكيف نجح عكاشة في مقاومة ضغوطهم مستعيناً بالكاتب محمد حسنين هيكل، وذلك سعياً منهما لتحقيق نفع سياسيّ لمصر ولعبد الناصر واستقطاب عواطف الجماهير العربيّة. انظر: د.ثروت عكاشة، **مذكّراتي في السياسة والثقافة**، القاهرة، دار الشروق، ط3، 2000م، ج3، ص962 ـ 963.

القانونيّين ما يشعر به من مرارة، فقد كان طريح الفراش منذ شهور يعاني مرضه الأخير، ولم يلبث أن وافاه أجله في يوليو 1971م، وكانت آخر الكلمات التي خطّها بيده قبل أن يشلّها المرض: «ربِّ يسّر لي عمل الخير، واجعل حياتي نموذجاً صالحاً لمن يحبّ بلده الأصغر، ويحب بلده الأكبر، ويحب الناس جميعاً..»[1].

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، القاهرة 11/ 8/ 1969م، مصدر سابق، ص 317.

الفصل الثاني

روافد تكوين السنهوري

هناك ثلاثة عوامل رئيسية يتفق علماء النفس والتربية على إسهامها في تكوين شخصيّة الإنسان، وتحديد وجهته في الحياة، هي:

- العامل الوراثي.
- والبيئة التي ينشأ فيها.
- والتربية التي يلقاها في سنوات تكوينه الأولى.

وبجانب تلك الروافد الأساسية، تتولّى الخبرات والتجارب التي يمرّ بها المرء صقل كل ذلك، وإعطاء شخصيته صبغتها النهائية.

وفي حالة المفكّر يُضاف إلى ذلك مصادر الثقافة والفكر التي تتوفّر له، وتسهم في تكوين عقله وفكره ورؤاه للحياة. ولا تقتصر تلك المصادر على القراءة والاستماع، بل تشمل كل ما من شأنه أن يسهم في تنمية الوعي، من خبرات وتجارب فكرية وثقافيّة يمرّ بها المفكر، وتترك آثارها داخله.

وإذا أردنا أن نطبق تلك القاعدة العامة على حالة السنهوري، وأن نتتبع الروافد الرئيسية التي ساهمت في تكوينه، على المستوى الإنسانيّ والفكريّ، فإننا نجدها تتجلى فيما يلي:

1 ـ الأسرة:

«أمّي امرأة طيبة القلب... سريعة الاندفاع، وقد ورِثتُ عنها هذا الطبع. طيّبة القلب وقد أورثتني طيبة قلبها. بقيت تربّي أولادها منقطعة لهم إلى أن ماتت وأنا في سن الأربعين بعد أن عدتُ من العراق»[1].

كانت الأم هي صاحبة التأثير النفسي الأول والأكبر في السنهوري في مرحلته العمرية الأولى، إذ قُدّر له أن يُتوفّى أبوه وهو لم يتجاوز سنته السادسة، فلم يُتح لـ(عبد الرزّاق) الصغير أن يعايش والده بأكثر من لحظات احتفظت بها ذاكرته كما يروي في مذكّراته: «ما أذكره عنه: كان يُشجّعني على متابعة الكُتَّاب، ويعدني بجائزة إذا عرفت الحروف الهجائية، كنت أذهب إليه في مكتبه في البلدية، وأنا طفل في الخامسة أو السادسة من عمري. مات وأنا في هذه السنّ وكنت مريضاً، ولم أعلم ظروف وفاته..»[2].

لقد كتب السنهوري هذه الكلمات في مذكّراته دون تاريخ، ولكن الورقة التي خطّ عليها هذا الجزء من مذكّراته تحمل شعار مكتب رئيس مجلس الدولة[3]، ما يدلّ على أنّه كتبها أثناء تولّيه رئاسة مجلس الدولة منذ أواخر الأربعينيات من القرن الماضي، وذلك بعد وفاة والدته يقيناً، وهو ما يجعلنا نتعجّب من عدم سؤاله أمّه طوال

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 27 ـ 29.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) انظر صورة تلك الورقة في: المصدر نفسه، ص 28.

سنواته الخمس وثلاثين التي قضاها معها بعد وفاة والده، عن ظروف تلك الوفاة!!

وأيّاً كان الأمر، فالنتيجة الواضحة من مذكّرات السنهوري، هي أنّ الطفل الصغير تعلّق بأمّه منذ سنواته الأولى، وأخذ عنها بالوراثة بعض صفاتها، كقوة احتمالها ودأبها وصبرها، كما تأثر بطباعها وشخصيتها. وزاد من التصاق الصغير بأمه، يتُمُه في سنّ مبكرة، واضطرار الأم للقيام بدور الأب بجانب دورها الطبيعي.

ويبدو أنّ الأم قد غذت مشاعر الصغير نحوها بمشاعر مماثلة من الحبّ والتعلّق، زادته تعلقاً وتأثراً بها، خاصة أنّه من المعتاد أن يميل الوالدان إلى من يشبههما في الطباع من أبنائهما، أكثر من باقي الأبناء، وهي الحقيقة التي يجتهد الآباء والأمهات في نفيها، حين يُواجَهون بها، خشية أن يُتهموا بالتفرقة بين أبنائهم، ولكنّها تبقى من تجليات القاعدة التي تقول إنّ كل شيء منجذب لشبيهه.

وهذه العلاقة الخاصة بين السنهوري وأمه، هي ما جعلته في سنة 1936م يضحّي بفرصة وضع القانون المدنيّ العراقيّ، تلك الفرصة التي لا تتكرر كثيراً، ويُسرع بالعودة من بغداد إلى القاهرة، حين علم بمرض أمه، وكأنه كان يشعر أنها أيامها الأخيرة، وبالفعل لا تلبث الأم بعد عودته إلّا أياماً قليلة، تلقى بعدها ربَّها بعد أن اطمأنت على أنجب أبنائها وأقربهم إليها.

كما كانت تلك العلاقة الخاصة من أسباب التقدير والاحترام الذي كان السنهوري يكنّه للمرأة، عامة، ومن أسباب تأثره الكبير بفكر «تحرير المرأة»، الذي تزعمه قاسم أمين[1]، ومن تجليات ذلك

---

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصية**، ص 321.

التأثر دعوة السنهوري في خواطره إلى إنشاء حزب للمرأة المصريّة، يقوم برنامجه على «العمل على ترقية المرأة المصريّة وتعليمها تعليماً صحيحاً»[1].

ومع التأثير الكبير للأم في نفس السنهوري، فإننا لاحظنا أنّه نادراً ما يشير إلى أسرته في مذكّراته، وهو ما يجعل صورة علاقته بإخوته وباقي أقاربه غير واضحة، وإن كنا نفترض، استناداً إلى طبيعة السنهوري الشخصيّة، وإلى حُسن خلقه الذي اشتهر به، أنّه كان باراً بإخوته وأهله، حسن العلاقة بهم، أو على الأقل لم يُؤثر عنه ما يطعن في ذلك.

2 ـ النشأة في الإسكندريّة:

للإسكندرية، حيث وُلد السنهوري وقضى سنوات طفولته ومراهقته، طابع يميِّزها عن باقي مدن مصر، يبدو في معالمها الطبيعية ومناخها وطبيعة أهلها. فقد كانت دوماً العاصمة الثانية لمصر، وبوّابتها إلى البحر، وثاني كبرى مدنها بعد القاهرة، واتسمت دوماً بمناخها المعتدل، خاصة في الصيف، وبطبيعتها الجميلة، وبطول ساحلها، الذي جعلها المصيف الأول لعموم المصريّين، وجعلها تستقبل الآلاف منهم كل عام، فضلاً عن كونها واحداً من أهم موانئ البحر المتوسط، ومرفأ بحريّاً يستقبل العابرين من كل جنسيّات الأرض. وقد أدّت طبيعتها المتوسطية هذه، إلى أن تزخر بجاليات الأجانب من مختلف الجنسيّات والقوميّات، خاصة في تلك الفترة التي ولد بها السنهوري.

أما أهل المدينة العريقة، فتميزهم لهجتهم الظريفة التي لا تشبهها أي لهجة أخرى في أقاليم مصر، وترتبط أرزاق أكثرهم

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ليون 8/ 9/ 1923م، ص 115.

بالبحر والتجارة، وقد صارت لهم عبر القرون تركيبتهم النفسيّة الخاصة، فهم ـ في مجملهم ـ مع عشقهم للحياة، وحرصهم على التمتع بمباهجها، متدينون، يحرصون على تأدية الشرائع، ويفخر عوامّهم بأضرحة المتصوفة التي تضمها مدينتهم، ويُقسِمون بها في غالب حديثهم[1]. وفي أخلاق أهل الإسكندريّة، عموماً، لين ورقّة طبع، وانفتاح على الحياة، وقد ساهمت معاشرتهم للأجانب، وتعوّدهم على التعامل مع أبناء الأمم والملل المختلفة، في أن يبتعدوا عن التعصّب، وأن يتّسموا بالعملية والبساطة في تعاملاتهم.

وإذا أردنا أن نتلمّس آثار تلك البيئة في نفس السنهوري وشخصيته، فيمكن أن نقول إنها أكسبته النزعة العمليّة والواقعية التي اتسم بها، وصاحبَته بقيّة حياته، كما جعلته منفتحاً على الحياة والناس (مع حياء وطِيبة)، وعوَّدته قبول التعدد القومي واللغوي والدينيّ كإحدى حقائق الحياة التي يجب احترامها، وهو ما سينعكس في ما بعد في موقفه المرن من قضايا مثل: القومية، والوحدة الوطنيّة.

كذلك كان من شأن التربية في الإسكندريّة، أن تُوسع من أفق السنهوري، وأن تخفف لدى انتقاله للقاهرة من الصدمة التي يلقاها عادة من يُقدم إلى العاصمة من الأقاليم، خاصة في تلك الفترة المبكرة من القرن العشرين. فالإسكندريّة تقترب على الدوام من القاهرة في مستواها الحضاري، وإن كانت أقل ازدحاماً وأهدأ، لذا فنحن نتصور أنّ السنهوري الطالب في مدرسة الحقوق، لم يجد صعوبة في التكيّف مع حياة القاهرة، ولم يتعرّض كغيره لخطر

---

(1) لسنا مع بناء الأضرحة أو تعظيمها أو القسم بها، وإنما نحكي واقع أهل الإسكندريّة، والحقيقة أنّ ازدياد الوعي الدينيّ في المدينة قلّل كثيراً من هذه الأمور التي ترتبط بالخرافة، وتعظيم غير الله سبحانه وتعالى.

الانجذاب لأضوائها ومغرياتها، فهو ابن المدينة، ويدري طبيعة الحياة في المدينة، ويعلم كيف يقي نفسه أخطارها، وكيف يحافظ على أخلاقه وتفوّقه الدراسي.

وإذا عنَّ لنا أن نرسم صورة نفسيّة للسنهوري، وهو يغادر الإسكندريّة إلى القاهرة ليلتحق بالجامعة، لقلنا إنّنا أمام شاب: مرهف الحس.. قوي العاطفة.. متدين.. واثق بنفسه.. طموح.. متأمّل لما حوله.. دقيق الملاحظة.. صبور.. متفائل.. محبّ للحياة والناس.. ذي مبادئ مثالية وحماسي..

تلك هي الصفات التي يخرج بها من يتأمّل مذكّرات السنهوري، التي كتبها على مدار ما يتجاوز خمسة عقود، وهي صفات كان للأسرة، ولنشأته الأولى في الإسكندريّة، دور كبير في غرسها، وتنميتها.

3 ـ التعليم:

«وهبّا الله لي في دراستي حظّاً من النجاح، فتعودت الثقة بنفسي»[1].

بجانب الثقافة والمعلومة، قدّم التعليم للسنهوري الثقة بالنفس، والإحساس بالقيمة الذاتيّة والمكانة. فقد حافظ على تفوقه طوال سنوات دراسته، منذ المرحلة الابتدائيّة، وحتى مناقشته لرسالته الثانية للدكتوراه في جامعة (ليون)، وهو ما أحاطه بالتقدير والاهتمام طوال حياته الدراسيّة، وبعدها. كما كان التفوق الدراسي هو الباب الذي دخل منه مدرسة الحقوق، التي كانت الاختيار الأول لأبناء الصفوة في تلك الفترة، وكان التفوق في المدرسة طريقه للالتحاق بالقضاء، وحَجَز له مكاناً في البعثة الدراسيّة لفرنسا.

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 322.

بدأ السنهوري رحلته التعليميّة في الكُتّاب، وهي البداية التقليدية، آنذاك، حيث تلقّى مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ بعضاً من القرآن. ويبدو أنّه ظل متأثراً لسنوات بمنهج الحفظ والتلقين الذي سار عليه في الكُتّاب في سنوات عمره الأولى، ولننظر إليه وهو في دمشق، مشغولاً بإعداد القانون المدنيّ العراقيّ، وهو يتأمّل الأساس الذي صُنفت عليه الحروف الشمسية والحروف القمرية في الأبجدية العربيّة، ويُحلل طريقة ترتيب حروف الأبجدية عموماً[1]، وكأنه يُعيد النظر في ما تلقاه صغيراً بالحفظ والتلقين، محاولاً استقراء الأسباب التي بُنيت عليها القواعد اللغوية المحفوظة.

بعد الكُتّاب، ومع وجود مدرسة الجمعيّة الخيريّة الإسلاميّة، التي تُوفِّر التعليم المجاني لأبناء الفقراء، أتيحت للسنهوري الفقير فرصة الالتحاق بالتعليم العام، الذي يكفل لخرّيجيه الوظيفة الحكوميّة التي كان يُنظر لها باحترام في تلك الأيام، وقد تعلّم السنهوري من مسيرة أسرته أن يحترم العمل الحكومي، الذي كان ملجأ أبيه بعد أن بدد ثروته الصغيرة[2].

وكانت تلك المدرسة متميّزة في مناهجها الدراسيّة، وفي عنايتها باللّغة العربيّة، وتحرص في خطّتها التربوية على تحفيظ أجزاء من القرآن لتلاميذها، وبث الروح الوطنيّة فيهم، فكان على التلاميذ حفظ الأجزاء الثلاثة الأخيرة من القرآن، وأكبر قدر من الحديث والسيرة والشعر والأناشيد الوطنيّة، كما كانوا يؤدون صلاة الظهر يومياً[3].

وكان من آثار تلك التربية الإسلاميّة الوطنيّة، ما نجده في

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، دمشق 16 / 3/ 1944، ص 228 ـ 231.

(2) **نجوم المحاماة في مصر وأوروبا**، مصدر سابق، ص 165.

(3) المصدر نفسه، ص 166.

مذكّرات السنهوري من روح إيمانية قوية، تتبدى في كثير من خواطره وكلماته، مثل قوله في رسائله لأحد أصدقائه: «إني أؤمن بالله إيماناً لا حدَّ له، فآمِنْ به بكل ما تستطيع من قوة، فإن قلباً كقلبك لا يكون سعيداً بغير هذا الإيمان»[1]. وهو ما يؤكده في موضع آخر بقوله: «إني أؤمن بالله إيماناً لا حد له، ونفس كنفسي تجد نوعاً من السعادة في هذا الإيمان. اللهم لا تسلبني هذا الإيمان وقوّه في قلبي حتّى ألقاك وأنا من أكثر الناس إيماناً بك»[2].

كذلك من آثار تلك المرحلة الأولى من حياة السنهوري، ما ترسخ داخله من إيمان بالأمة الإسلاميّة الواحدة، وبشريعة الإسلام الصالحة لكل زمان ومكان، وتعلّقه بالشعر، ونظمه إياه منذ سن مبكرة. كما يمكن ردُّ جذور لغته المتأدبة إلى ما ذكرناه من اهتمام مدرسته الابتدائيّة بالقرآن والحديث والشعر العربيّ.

في المدرسة الثانويّة، تبلورت شخصيّة السنهوري أكثر، واكتسب الحس الوطني، ويبدو أن لمحمود فهمي النقراشي، الذي كان مُعلماً للسنهوري في المدرسة الثانويّة، دوراً في إذكاء الروح الوطنيّة في تلميذه المتفوق. فبدأ الفتى (عبد الرزّاق) ينتبه للقضية الوطنيّة المصريّة، ولزعمائها أمثال مصطفى كامل، وسعد زغلول، ويتخذ منهم مثلاً أعلى: «لا أنسى وأنا في سن الخامسة عشرة، وقد قلت لصديق لي: إنّ أملي في الحياة قد تعيَّن بين مصطفى كامل وسعد زغلول، والفرق بينهما جاء من أنّ مصطفى بدأ أن يكون وطنيّاً قبل أن يكون عظيماً، فجاءت عظمته من الوطنيّة، أما سعد فبدأ أن يكون عظيماً قبل أن يكون وطنيّاً، فجاءت وطنيته من العظمة»[3].

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 69.

(2) المصدر نفسه، ص 73.

(3) المصدر نفسه، ص 101.

يعود تاريخ تلك الواقعة إلى سنة 1910م، ويومها كان مصطفى كامل قد لقي ربه منذ عامين، وكان سعد زغلول وزيراً للحقانية، ولم تكن شخصيته معروفة إلّا على مستوى النخبة المثقفة، إذ لم يكن قد حاز شهرته الكبيرة التي جاءت مع ثورة 1919م، وهو ما يرجح أنّ الطالب النابه قد تعرّف على جوانب شخصيّة سعد زغلول من أستاذه النقراشي، الذي كان على معرفة وصلة برجال الحركة الوطنيّة المصريّة، آنذاك.

ويبدو من كلمات السنهوري أنّه كان أميَلَ لسعد زغلول، واتخذه قدوة له، وأنه حين قرر دراسة الحقوق، والعمل بالقضاء بعدها، كان يسير على درب سعد، ويرجو أن ينال ما نال سعد من عظمة ومكانة.

وحين انتقل السنهوري الشاب إلى الجامعة، كان للمرحلة الجامعية أثر كبير في تكوينه النفسي والعلمي، وتبدّى ذلك على النحو التالي:

- منذ البداية مثَّل استكمال التعليم الجامعي تحدياً كبيراً للشاب المغترب، إذ لم تكن ظروف أسرته تسمح بتغطية نفقات دراسته ومعيشته بالقاهرة، وكان عليه أن يبحث عن عمل يوفّر له ما يحتاجه من نفقات، فالتحق بقسم المنتسبين بمدرسة الحقوق، الذي يسمح له بالعمل نهاراً في الوظيفة الصغيرة التي التحق بها بوزارة المالية، وفي الليل كانت الرحلة اليومية مع المذاكرة الجادة الدؤوب، وكانت النتيجة مُبهرة، فقد تفوّق السنهوري، الموظف الشاب رقيق الحال، على سائر زملائه من أبناء الباشاوات والبكوات، ونال الترتيب الثاني على طلاب مدرسة الحقوق جميعهم.

وهكذا ساهمت المرحلة الجامعية في تقوية شخصيّة السنهوري، وفي التأكيد على أصالة معدنه ودأبه وإصراره.

- وعلى المستوى العلمي، حدثت النقلة الفكريّة الكبرى للسنهوري بالتحاقه بمدرسة الحقوق، فقد بدأت عقليته القانونيّة والفقهيّة تتشكّل في تلك المرحلة، وبدأ مساره العلمي والمهني يتحدد أمامه. فقد أدرك أن حياته ارتبطت بالقانون، واستبان له أنّ المهن التي سيعمل بها لن تخرج عن نطاق محدد: إما التعيين في سلك القضاء، أو التدريس بالجامعة، أو العمل بالمحاماة، والعجيب أنّه في حياته جرَّب المهن الثلاث، وإن كان قضى الفترة الأطول في التدريس لطلبة الحقوق في مصر وخارجها.

ووصفنا لتلك المرحلة بـ«النقلة الفكريّة الكبرى» ليس فيه أي نوع من المبالغة، فالنظام التعليمي المصريّ، منذ أيام السنهوري وحتى كتابة هذه السطور، لا يُدرج القانون أو مبادئه على جدول الدراسة في المراحل قبل الجامعية، لذا فإن طلبة كليات الحقوق ـ وقد كان كاتب هذه الكلمات أحدهم ـ يبدأون أولى خطواتهم في التعرف على القانون، تاريخاً ومبادئَ ونظرياتٍ، من خلال السنة الأولى في الكلية، دون أن تكون لديهم خلفية دراسية سابقة، ولو عن المبادئ العامة. وهذا ما حدث مع السنهوري، لا بد، ولا نستطيع أن نزعم عكس ذلك، فما ذكرته المصادر عن المجالات الثقافيّة التي كان شغوفاً بالاطلاع عليها، لا يتجاوز دائرة الأدب واللّغة وكتب التراث، ولم يُؤثر عنه ـ فيما نعلم ـ أنّه كان مهتمّاً بالاطلاع على كتب القانون والفقه في المرحلة السابقة على التحاقه بمدرسة الحقوق.

- كذلك جاءت دراسة السنهوري في مدرسة الحقوق لتزيد من اهتمامه بالسياسة وارتباطه بها، وكيف لا تفعل، وكليات الحقوق هي مدرسة السياسة والوطنيّة التي ما فتئت تخرّج للسياسة المصريّة رجالها ورموزها على مرّ العقود؟!.

ورغم أنّ السنهوري، بطبيعته الشخصيّة المبدئية، والميالة للمثالية والمسالمة، لم تكن له مؤهّلات السياسيّ البارع[1]، فقد كانت السياسة لديه من مجالات اهتمامه الأولى، كما كانت لدى أغلبية الشباب المصريّ المتعلم في تلك الفترة، بحكم وقوع مصر تحت الاحتلال البريطانيّ، وتذبذب الحكم فيها بين بشائر الديمقراطيّة وظلمات الاستبداد. ولكن يبدو أنّ السياسة في حالة السنهوري كانت أشبه بالقدر الذي لم يملك منه فكاكاً، وهي الحقيقة التي تتأكد حين نتأمّل مسيرة حياته، فنجد المحن التي مرّ بها كلها ارتبطت بالسياسة، ونتجت من صراعاتها وتقلباتها، وفي المقابل نجده حقق بعض المكاسب الوظيفية والمعنوية من العمل السياسيّ، إلّا أنّها لا تساوي أبداً ما عاناه ومرَّ به من شدائد أصابته بها السياسة، وحسابات السياسة.

هذا عن العمل السياسيّ عموماً، أما في ما يخصّ القضيّة الوطنيّة، فقد أُتيح للسنهوري في الفترة الجامعية، من خلال دراسته للقانون، ومن خلال حياته في القاهرة، وعمله في الوظيفة الحكوميّة، أن يزداد وعيه بما يجري على الساحة السياسيّة المصريّة، وأن يزداد فهماً للقضية الوطنيّة، ومعرفةً برجالها، فزادت روحه الوطنيّة تأججاً، وزاد إيمانه بوطنه وبقضيته العادلة. وهو ما سيتبدّى بعد تخرّجه من الجامعة بعامين، حين تندلع ثورة 1919م، فنجده لا يبالي بحساسية وظيفته في النيابة العامة، ويبادر للالتحاق بالثورة والمساهمة العمليّة فيها، حتّى يكون عقابه النقل إلى صعيد مصر، وهي لمن لا يعلم عقوبة قاسية في تلك الفترة من الزمن، مع صعوبة

---

(1) في مذكّراته دعا السنهوري لتدريس السياسة في الجامعة المصريّة، كما يُدرس القانون والاقتصاد وعلم الاجتماع، لتتحول السياسة لعلم راقٍ يشتغل به العلماء ذوو المبادئ، لا من يرون السياسة دهاء واحتيالاً لخديعة، ويتصارعون على المكاسب من ورائها. انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ليون 27/ 5/ 1922، ص 84.

الحياة في الصعيد، وقسوة مناخه بالنسبة لمناخ الدلتا، وصعوبة الانتقال منه وإليه، دعك من الطبيعة الحادة لأهل الصعيد، وهي الطبيعة التي تنعكس في نزاعاتهم - وجرائم بعضهم - التي تتعامل معها النيابة والقضاء.

- ومع روحه الوطنيّة المتوهّجة، فقد كانت هناك روح أخرى تسري في الطالب الشاب، وتقوى يوماً بعد يوم، حتّى بلغت ذروتها في (ليون) الفرنسيّة في سنة 1925م، حين قرّر أن يُعدّ رسالة عن الخلافة الإسلاميّة وسبل استعادتها، إنها روح الشرق الإسلاميّ، روح الانتماء إلى الأمَّة الإسلاميّة الواحدة، والإيمان بقضيتها العادلة، وبحقها في الوحدة والنهضة.

في المرحلة الجامعية توازى الوعي الوطني للسنهوري مع وعيه الأممي (الإسلاميّ)، إن جاز لنا التعبير. ومن الواضح أنّه قد تأثر بفكر دعاة الجامعة الإسلاميّة (وإن اختلف تصوّره العملي لتلك الجامعة عن تصور دعاتها)، وأن ذلك التأثر نبع من إيمانه بالإسلام كدين (عالمي) ودولة (مدنيّة)، ومن مشاعره الدافقة الفياضة نحو إخوته في العقيدة. وهي المشاعر التي تجلّت في تلك الفترة من حياته الجامعية، في أبيات نظمها، ودوَّنها في مذكّراته بتاريخ 1916م، يقول فيها[1]:

أأرضى أن أنام على فراشي ونوم المسلمين على القَتادِ[2]؟
وآنسَ في النعيم بلم شَعْثي وقومي شُتتوا في كل وادِ؟!
فلا نَعِمتْ نفوسٌ في صفاء إذا نسيتْ نفوساً في صفاد[3]!!

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 46.

(2) شجر شديد الشوك.

(3) في قيد وذل.

ولا قرَّتْ قلوب لم يَرُعْها بكاء المسلمين بكل نادِ!!

أدقّات الطبول على قراهم ورنّات العويل على بلادي؟

فهيا للجهاد ولا تخوروا فما عَزَّ الشريف بلا جهادِ؟!

ودين الله يدعوكم لحرب يذوب لهوله صُمُّ الجَمادِ!

وها هو، بعد أن تخرّج من الجامعة والتحق بالبعثة في (ليون) الفرنسيّة، يُعبّر عن مشاعره تلك نحو وطنه الإسلاميّ الأكبر، برغبته في زيارة كل بلاد العالم الإسلاميّ، قائلاً: «وددت لو تمكّنت قبل موتي من زيارة كل بلاد العالم الإسلاميّ»[1]، وكأنه يبغي بتلك الزيارة أن يوحّد تلك البلاد، كما تمنّى يومها، وأن يرى بعينيه ما استقرّ في وجدانه عنها.

4 ـ العمل بالقضاء:

«يحتاج القاضي حتّى يتوفر على الكفاءة اللازمة للقضاء، إلى ألّا يقتصر على دراسة القوانين، بل يتعدى ذلك إلى العلوم الاجتماعيّة والاقتصادية والمالية، ويدرسها بشكل علمي»[2].

التحق السنهوري بسلك القضاء بالتحاقه بالنيابة عقب تخرّجه من مدرسة الحقوق، ثم انتقل للتدريس في مدرسة القضاء الشرعيّ عام 1920م، وهو ما لم يبعده عن القضاء، ولو نظريّاً. وحين ترك عمادة كلية الحقوق بالقاهرة، عمل قاضياً في المحاكم المختلطة لأشهر، بين عامي 1938 ـ 1939 م، ثم تولّى رئاسة القضاء الإداري برئاسته لمجلس الدولة في عام 1949م.

وقد كان للفترة التي عمل بها السنهوري في النيابة (في الدلتا

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 118.

والصعيد) أثر كبير في تكوينه النفسي والثقافي، فقد أُتيح له التدرّب العملي على الصفات المفترضة بالقضاة، من نزاهة ودقة وتجرد، وهو أمر لم يكن بالعسير، إذ لم تكن طبيعته وشخصيته بعيدة عن هذه الصفات.

كما أُتيح له أن يطّلع على أحوال المجتمع المصريّ في وجه بحري وقبلي[1]، وأن يلمس المعاناة والمشكلات التي يقاسيها الفلاحون والعمال، وعموم الفقراء، في ريف مصر وأقاليمها. وقد سجّل في مذكّراته، وهو في أسيوط، مشهداً يعكس التفاوت الاجتماعيّ والاقتصادي التي كانت مصر تعانيه في تلك الفترة: «وقع نظري في الأسبوع الماضي على مشهد لم أستطع أن أنساه حتّى الآن: خرجت من الملهى[2] وكاد الليل ينتصف، فأبصرت في شارع كبير، في زاوية مظلمة منه، صبيين صغيرين، قد انتحيا تلك البقعة من الأرض، وتوسّد كل منهما ذراعَي رفيقه، وناما كأنهما متعانقان»[3].

ويعلّق السنهوري على ذلك المشهد، بما يعكس نزعته الاشتراكيّة، التي طالما حضرت في مذكّراته، فيقول: «لم يَسَعْ هذين

---

(1) لمن لا يعلم من القرّاء غير المصريين، يُطلق «وجه بحري» على منطقة الدلتا المصريّة، بداية من شمال محافظة الجيزة، وحتى ساحل البحر المتوسط. ويطلق «وجه قبلي» على وادي النيل بداية من الجيزة شمالاً وحتى حدود مصر الجنوبية مع السودان.

(2) الملهى الذي يشير إليه السنهوري، ليس ما قد يتبادر للذهن من مفهوم مذموم للكلمة، يحمل معنى اللهو والمجون، وإنما يُقصد به ذلك النوع من النوادي الاجتماعيّة التي كانت تقام في عواصم المديريات والأقاليم، لتكون مقرّاً لالتقاء موظفي الحكومة، وتعارفهم، ولهوهم البريء.

(3) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 60 ـ 61.

المنكودين ما خلق الله من فراش وثير ورياش، فوسِعَهما بطنُ الشارع ولم يجدا إلّا أذرعتهما يتوسّدانها، فناما في ذلك الشارع والناس تروح وتغدو، ولا تكاد تشعر بوجودهما، والمنعمون في قصورهم ينامون ملء عيونهم، ولا يشعرون بأنّ في الأرض أشقياء»[1].

وقد ازداد وعي السنهوري بالظلم الاجتماعيّ الواقع على العمال والفلاحين المصريّين، حين سافر إلى فرنسا، وشاهد الحقوق التي يتمتع بها العمال والفلاحون في أوروبا، واحتك بالحركة الاشتراكيّة النامية في عموم أوروبا في تلك الفترة، واطّلع على مبادئها وأهدافها، وهو ما سيجعله في أكثر من موضع من مذكّراته يدعو إلى تأسيس حزب للفلاحين والعمال، يُعينهم على الحفاظ على مصالحهم، ويؤهلهم للمساهمة في إدارة شؤون وطنهم[2]. كما سنجد أثر احتكاكه بالفلاحين أثناء عمله بالنيابة، يتبدّى في حماسه لفكرة الإصلاح الزراعي، قبل أن تقوم حركة الجيش في يوليو 1952م بسنوات طويلة، وفي مشاركته في إعداد قانون الإصلاح الزراعي عقب قيامها.

أما عن الفترة القصيرة التي قضاها السنهوري في مدرسة القضاء الشرعيّ، فقد كانت أشبه بدورة تثقيف شرعيّة وفقهية، اجتازها، واكتسب من خلالها مزيداً من العلم بالشريعة الإسلاميّة، ومذاهبها الفقهية. وكأني به يقوم في المدرسة بدور المدرس والتلميذ معاً، فقد ألزمته مهمة التدريس في المدرسة أن يتوسّع في دراسة الفقه الإسلاميّ ومذاهبه، وأن يُبحر دون هيبة أو تردد في أسفار الفقه الإسلاميّ، وأن يطلع بشكل مفصل على القوانين والمراسيم التي تُنظم القضاء الشرعيّ ومسائله. وهو ما ظهر بعد ذلك في فكرته التي

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 61.

(2) انظر تفصيل تلك الفكرة في: **مبحث الاستقلال الاقتصادي**، في الفصل الثالث.

نادى بها، بحماس وحزم، وهي خضوع غير المسلمين لأحكام الشريعة الإسلاميّة في قضايا الأحوال الشخصيّة، وما ظهر عموماً في دراساته المقارنة بين الفقه الإسلاميّ والقوانين الوضعيّة، فقد كانت فترة التدريس بالقضاء الشرعيّ، هي بداية تعامله المنهجي مع الكتب الفقهية، وتعمقه في «القانون الإسلاميّ»[1].

تبقى الفترة التي رأس السنهوري خلالها مجلس الدولة، وهذه لم تكن فترة تكوين بقدر ما كانت فترة تجسيد لأفكاره ومبادئه، من خلال الأحكام التاريخية التي أصدرها المجلس في عهده، والتي سعت لترسيخ مبادئ الحكم الدستوري والديمقراطيّة وحقوق الإنسان.

5 ـ الخبرات والتجارب:

«شيء يشترك فيه أكثر العظماء: حياة الشظف والفاقة التي عاشوها أول حياتهم، فنفخت في أخلاقهم روح الصلابة، وعودتهم مكافحة الشدة، فأذاقوا الحياة بأسهم بعد أن أذاقتهم بأساءها»[2].

في مجال الخبرة والتجربة، يمكن أن نعدّ سفرات السنهوري المتعدّدة إلى أوروبا والدول العربيّة، في مراحل حياته المختلفة، المصدر الأساسي للتجارب والخبرات التي اكتسبها في حياته، ولكن قبل تناول ذلك، لا بدّ أن نشير إلى تجربة عاشها في بدايات حياته، تركت أثراً واضحاً في شخصيته وتكوينه، وهي تجربة:

ـ اليُتم:

كان اليتم هو الاختبار الأول الذي أعدّته الأقدار للسنهوري،

---

(1) حرص السنهوري على بلورة مصطلح «القانون الإسلاميّ» للدلالة على الشق القانونيّ من أحكام الفقه الإسلاميّ. انظر في الفصل الثالث من دراستنا هذه مبحث: **تحديد مفهوم القانون الإسلاميّ**.

(2) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 194.

وقد أدى ـ كما قلنا ـ لتعلقه بأمه، وتأثره بها نفسيّاً وسلوكيّاً. وبجانب ذلك كانت وفاة الأب، وهو في سن ليست بالكبيرة، عاملاً مهمّاً في بيان المعدن الحقيقي للسنهوري الصغير. فقد فوجئت الأسرة كبيرة العدد، التي تقع على حافة الطبقة المتوسطة، بفقدان عائلها الوحيد، ووجدت الأم نفسها مسؤولة عن خمسة أبناء (صاروا أربعة بعد وفاة صغيرهم وهي طفلة)، فكان عليها، وقد قررت الانقطاع لتربيتهم، أن تبذل كل جهدها في حماية صغارها من أخطار التفكك والانحراف، وأن تغرس فيهم القيم التي تساعدها في تربيتهم. ويبدو أن عبد الرزّاق الصغير كان أكثرهم تجاوباً، وأكثرهم استغلالاً لملكاته العقليّة التي وهبه الله إياها، فحرص على تفوّقه الدراسي، وكأنه يقول لأمه ولإخوته إنّه يستحق ما يُنفق على تعليمه، في وقت لم تكن نفقات التعليم في متناول أغلبية الشعب الكادحة.

ارتبط اليتم في حالة السنهوري بالفقر، فقد كان أبوه موظفاً صغيراً، لم يورث أسرته شيئاً غير البيت الذي كانوا يعيشون فيه، ومعاشٍ صغير بحكم المدة القصيرة التي قضاها في الوظيفة الحكوميّة، ولكنّه لم يكن الفقر المُحوج المُذلَّ، الذي يكسر النفس ويشوّهها، بل الفقر الذي يجعل الأسرة تكتفي باحتياجاتها الضرورية، وتعلّم أبناءها أن يتكيفوا مع إمكانياتهم الماديّة المحدودة، دون ضجر أو تمرد، متعففين عن سؤال غيرهم، آملين في الوقت نفسه أن تتحسن أحوالهم يوماً ما. وفي مثل تلك الظروف يمثل التعليم «طوق النجاة» الذي ينتشل أبناء الفقراء من ظروفهم، ويُعينهم على تحسين وضعهم الاجتماعيّ والاقتصادي.

هناك من أبناء الفقراء من يُفسدهم الفقر، ويُفقدهم اتزانهم النفسي، ويجعلهم ينشأون ناقمين على أسرهم ومجتمعهم، لا يتردّدون في انتهاز أيّ فرصة تنتشلهم من ظروفهم الاجتماعيّة، ويظل

الفقر عقدة حياتهم، وتحصيل المال هدفهم الأول. وهناك من يُمثل لهم الفقر مدرسة، تُعلمهم أن في الحياة أهدافاً أخرى تستحقّ الكدح والعناء غير تحصيل المال، وتجعلهم قادرين على التعالي على مغريات الحياة المادّية، في بحثهم عن القيم المعنوية، كالعلم والكمال النفسي. إنّه ذلك الطراز من أغنياء النفس، الذين لا يكادون يشعرون بفقر أو حاجة، مهما قست عليهم ظروفهم المادّية، ولا يغيرون هدفهم في الحياة بمالٍ يكتسبونه أو يفقدونه.

والحقيقة أن هذا الطراز هو الأقل بين أبناء الفقراء، فهو يحتاج لنفس قوية، ذات خصال متميّزة، ومبادئ متينة. ونحسب أنّ السنهوري كان من هذا الصنف، فقد تعامل مع ظروفه الاقتصاديّة بإيجابية، وأحسن استغلال فرصة التعليم، ولم يدع فقره يقف يوماً أمام أحلامه وطموحاته.

ويمكن لنا أن نلتقط من حياة الفقيه الكبير ما يدلل على تعاليه على المال، وتقديمه للقيم المعنوية على المكاسب المادّية، وليس أَدلُّ على ذلك من رفضه أن يتلقى أجراً في مقابل إعداد القانون المدنيّ المصريّ، أو الليبي[1]، قائلاً إنّه لم يكن ينتظر أجراً مادّياً عن مهمته الجليلة، وإنّما يكفيه الثواب الأخروي، وسعادته بما قام به.

كذلك ليس من العسير على من يتأمّل أسلوب حياة السنهوري، من خلال مذكّراته، أن يلحظ أنّ الرجل لم يكن مُترفاً، ولا ميالاً لحياة الترف، فكانت أقصى متعه أن يدخل دور السينما، التي كان يحبها. ولم يكن يخجل، وهو الأستاذ الجامعي، أن يتريض بقراطيس الترمس مع صديقه الأديب توفيق الحكيم على ضفة نيل القاهرة

(1) انظر: **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنية**، مصدر سابق، ص 44.

(الكورنيش)!! وقد أشار الرجل في مذكّراته إلى أهميّة تربية الأجيال الصغيرة على الخشونة والاحتياج المادّي، ليكتسبوا القوة والأخلاق الحميدة[1]، وأكد على دور الفقر في بناء شخصيات العظماء، قائلاً: «شيء يشترك فيه أكثر العظماء: حياة الشظف والفاقة التي عاشوها أول حياتهم، فنفخت في أخلاقهم روح الصلابة، وعوّدتهم مكافحة الشدة، فأذاقوا الحياة بأسهم بعد أن أذاقتهم بأساءها»[2] وكأني به يستحضر تجربته الذاتية، ويُلمح إلى أثر الحاجة المادّية في ما يحققه في حياته من إنجازات.

ـ السفر:

كان السنهوري مُحبّاً للأسفار والتنقل، أو على الأقل غير هيّاب للسفر، وقضاء السنوات من عمره خارج وطنه. فحين نتأمّل مذكّراته، نجدها قد توزعت بين: الإسكندريّة، والقاهرة، والمنصورة، وأسيوط، داخل مصر. وبين: ليون، وباريس، ولندن، ولاهاي الهولندية، وبروكسل البلجيكية، وفيينا النمساوية[3]. ولا نجد لدى السنهوري الشاب، وهو يدوّن خواطره التي تأتيه في تلك المدن أثراً لشعوره بالغربة عن أسرته وموطنه، بل نجده حين يصل مدينة (ليون) الفرنسيّة، سرعان ما يتكيف مع المجتمع الفرنسي، ويندمج فيه، ويحاول التعلم من الفرنسيين وغيرهم من الأوروبيين، وأن ينقل إليهم في الوقت ذاته صورة طيبة للمصريين والعرب.

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 112.

(2) المصدر نفسه، ص 194.

(3) سافر السنهوري كذلك لنيويورك في أواخر الأربعينيات لعرض القضيّة المصريّة على مجلس الأمن، كما سافر عقب زواجه إلى أوروبا في رحلة امتدت 80 يوماً.

يحكي في مذكّراته كيف نزل في الأسبوع الأول من وصوله (ليون) ضيفاً على أسرة فرنسيّة من الطبقة الوسطى، فألفهم وألفوه، وحرص على أن يُطلعهم على بعض الحضارة العربيّة، وقد ساءه أن يجد أكثر الطلبة المصريّين الذين عرفهم في (ليون) لا يُقدّمون صورة حسنة للمصريين. وفي ذلك يقول: «وتعرفت ببعض الطلبة المصريّين، وأكثرهم لم يترك في نفسي أثراً حسناً، وأعانني أحدهم على النزول في أسرة تتألف من أرملة وابنيها، وهم من الطبقة الوسطى. وقد وجدت راحة في النزول بينهم»[1].

وعن جهوده في الدعاية للثقافة العربيّة يروي: «ألقيت الجزء الأول من محاضرتي في الأدب العربيّ، ومقارنته بالأدب الفرنسي في الأسرة التي أقيم بينها، وبعض من أصدقائي وأصدقائها، وشجعني ما لاقيته من النجاح، ولقد نجحت في إفهام هؤلاء القوم أن للعرب أدباً له قيمة»[2].

وحين تسنح له الفرصة ليعود لمصر بعد حصوله على الدكتوراه الأولى، لا يُسرع بالعودة، كما هو متوقع من شاب مثله، خاصة وقد أتم رسالته بتفوق، بل يُقرر أن يبقى عاماً آخر، ليناقش رسالة في العلوم السياسيّة، لم تُطلب منه، ولم يكن مضطراً لإعدادها، بل تطوع بها، وهدفه أن يعطي الفرنسيين، وعامة الأوروبيين، الصورة الصحيحة للخلافة، كفكرة ونظام، وأن يبحث في كيفية إعادة الخلافة على نحو متطوّر وفعال.

ومن الواضح أن لنشأة السنهوري السكندرية دوراً في حبه للسفر والحركة، فأهل الإسكندريّة، مع ما يُعرف عنهم من عشقٍ لمدينتهم

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 66.
(2) المصدر نفسه، ص 68.

وتعلقٍ بها، يمثل السفر جزءاً من ثقافتهم، وقد اعتادوا أن يلقي إليهم البحر كل يوم بالزوار والعابرين، وأن يأخذ مقابلهم مسافرين ومهاجرين في أرض الله الواسعة، ولعلها من الخصوصيات التي تميز أهل المدن الساحلية عن باقي المصريّين.

ومن بين أسفاره المتعدّدة خارج مصر، يظل سفر السنهوري إلى أوروبا في البعثة الدراسيّة، هو الأكثر تأثيراً في شخصيته وثقافته. فعبر السنوات الخمس التي قضى معظمها في فرنسا، والتي تخللتها زيارات لبريطانيا وألمانيا وهولندا وبلجيكا والنمسا، أتيح له أن يطّلع على مظاهر الحياة في أوروبا، وأن يقارن بين تلك المظاهر، وبين الأحوال في مصر، وتجسد ذلك بشكل مباشر في المقارنات التي كان يعقدها في مذكّراته بين الفرنسيين والمصريّين[1]، وبين الفرنسيين والبريطانيّين[2]. كما تجسد بشكل غير مباشر في الإصلاحات التي كان يقترحها للحياة في مصر، مثل فرض التجنيد الإجباريّ والتعليم الأساسي على المصريّين، وإنشاء حزب للعمال والفلاحين، فتلك المقترحات ناتجة عن مشاهداته في أوروبا، والمقارنة بين حال المصريّين وحال الفرنسيين وعموم الأوروبيين.

كذلك يظهر أثر تلك الفترة في حياة السنهوري في كثير من الأمور، مثل موقفه من الحركات القومية، ومن الشيوعية والاشتراكيّة، ومن قضايا المرأة، وغيرها من آرائه التي بثها في مذكّراته وكتاباته. والأهم أنّه اتخذ موقفاً معتدلاً من الحضارة الغربيّة في مجملها، ولم يفقد اتزانه، أو ثقته بنفسه وقومه وحضارته الإسلاميّة، في مواجهة الحضارة الأوروبيّة، بل سعى لتوكيد هويته الشرقيّة المسلمة العربيّة في رسالته «فقه الخلافة».

---

(1) انظر مثلاً: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 65 ـ 66.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 86 ـ 87.

استفاد السنهوري أيضاً من سفرياته في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، للعراق، وسورية، وليبيا، ومروره خلالها بلبنان وفلسطين، فقد أتاحت له الاطلاع على التشريعات القانونيّة في تلك البلدان، وعلى عموم النظم السياسيّة والاقتصادية والاجتماعيّة فيها، بل وجد نفسه مُلزماً بدراسة تلك النظم وهضمها جيداً، كي يراعيها وهو يضع التشريعات المدنيّة لتلك الأقطار.

6 ـ الثقافة الذاتية:

«لا أحسب أن أحداً نفذ إلى دقائق الحياة بعد الأنبياء أكثر من رجلين: المتنبي وشكسبير»[1].

حين نتناول الثقافة الذاتيّة للسنهوري، سنجد لها أربعة جوانب رئيسية، هي:

- الجانب القانونيّ، وهو الجانب الأساسي في ثقافته.
- والجانب الفقهي الشرعيّ، وهو الجانب الذي حاول أن يصله بالجانب القانونيّ لتتكامل ثقافته القانونيّة.
- والجانب السياسيّ، الذي ارتبط بالقضيّة الوطنيّة المصريّة.
- والجانب الأدبي والفني. وقد كان السنهوري يمتلك حساسية الفنانين والأدباء، وذائقة النقاد الواعين لرسالة الفن والأدب في الحياة.

وبجوار هذا كله تأتي الثقافة العامة التي يحصّلها الإنسان قريباً أو بعيداً عن مجال تخصصه ومهنته.

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 92.

(1) ـ الثقافة القانونيّة:

كان مصدرها الأساسي سنوات الدراسة في مدرسة الحقوق، وقد حصل السنهوري على شهادته بتفوق، كما ذكرنا. ومن خلال عمله بالنيابة سنحت له فرصة أن يُنمّي تلك الثقافة النظريّة التي تلقاها في كلية الحقوق، ويصقلها بالتجربة العمليّة في الواقع القانونيّ المصريّ.

وثمة طرفة يرويها السنهوري في مذكّراته، تدل على المستوى القانونيّ المتميّز الذي بلغه حين تخرّجه من مدرسة الحقوق، يقول: «كنت معاون نيابة في مدينة المنصورة في سنة 1917. وعُهد إليَّ للمرة الأولى بالمرافعة أمام محكمة الجنح المستأنفة. وقد قيل لي وقتذاك إنّ مهمتي لا تتجاوز أن أطلب التأييد أو التشديد أو الإلغاء في القضايا التي تُعرض على المحكمة. ولكني ـ وكنت شابّاً في الثانية والعشرين ـ لم أقتنع بهذه المهمّة المتواضعة، فاخترت قضيّة اتسع فيها المجال لبحث فقهي انقسمت فيه الآراء بين مذهبين أحدهما فرنسي والآخر بلجيكي، وقمت أترافع. فسردتُ للمحكمة ما قاله أنصار كل من المذهبين في شيء من ارتباك مَن كان حديث عهد بالمدرسة. ونظر إليَّ رئيس المحكمة ـ وكان مشهوراً بالمرح ـ في شيء من الدهشة، إذ لم يتعود مثل هذه المرافعة الفقهية. ثم نظر إلى المتهم، وكان فلاحاً ساذجاً، وسأله: هل تختار النظريّة الفرنسيّة أو النظريّة البلجيكية؟ فأغرق الحاضرون في الضحك، وأحسست بالعرق بارداً من شدة الخجل»[1].

وفي الفترة القصيرة التي قضاها السنهوري في مدرسة القضاء الشرعيّ، سنحت له الفرصة لاكتساب مزيد من الثقافة القانونيّة، حين

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 52.

أوكل إليه تدريس مادة الفقه المقارن. كما أُتيح له أن يحتكّ بالفكر القانونيّ الإسلاميّ بقوة.

وكانت السنوات الخمس التي قضاها في البعثة، مرحلة شديدة الأهميّة في صقل ثقافته القانونيّة والسياسيّة، فقد تمكن من الحصول على شهادتي دكتوراه، إحداهما في القانون، والأخرى في العلوم السياسيّة، بجانب دبلوم في القانون الدوليّ. وقد اختار في رسالته القانونيّة موضوعاً ينتمي للفقه القانونيّ الأنجلوسكسوني، وهو الاختيار الذي ساعد في توسعة مداركه القانونيّة، وأكد لديه أهميّة الفقه القانونيّ المقارن في تكوين العقليّة القانونيّة لرجل القانون.

وحين عاد لكلية الحقوق بالقاهرة، وقد هيأ نفسه لتدريس القانون الدوليّ، فوجد الجامعة تُسند إليه تدريس القانون المدنيّ، كان عليه أن يرسخ قدمه في هذا التخصّص، بمزيد من القراءة والاطلاع، حتّى يصل للمكانة القانونيّة التي عُرف بها.

وكان عمله ببغداد مصدراً آخر من مصادر ثقافته القانونيّة، فقد اشتبك مع القانون المدنيّ العراقيّ، الذي يختلف في مصادره وكثير من تشريعاته عن القانون المدنيّ المصريّ، وقد استفاد فقيهنا من ذلك الاختلاف في بناء تصوره لما يجب أن يكون عليه القانون المدنيّ العربيّ الموحد، وذلك بأن يجمع حسنات كلا التقنينين: المصريّ والعراقي.

وفي مجلس الدولة المصريّ، بلغت ثقافة السنهوري القانونيّة أعلى درجات نضوجها، إذ كان عليه أن ينتقل من القانون الخاص (القانون المدنيّ)، إلى ساحة القانون العام (بشقيه الأساسيين: القانون الإداري والدستوري)، وأن يُصدر الفتاوى والأحكام القانونيّة المُحكمة، التي تحمي حريات المواطنين وحقوقهم من عسف

الإدارة، في مجتمع تغلب عليه الأمية، وينظر فيه المواطن للسلطة التنفيذيّة نظرة هيبة وخضوع تكاد تقترب من التقديس.

وعموماً، كان بالسنهوري ميل واضح للدراسة القانونيّة المقارنة، وهو ما يدل على اهتمامه بالاطلاع على المذاهب والمدارس القانونيّة المختلفة، ما أمكنه ذلك، ساعده في ذلك إتقانه للّغتين: الفرنسيّة (التي أعدّ بها رسالتيه للدكتوراه)، والإنجليزية التي درس بها في سنواته الأربع في مدرسة الحقوق. كذلك اهتم بدراسة علم تاريخ القانون، ونظرياته التي تساعد المشرع على فهم آليات التطوّر القانونيّ والاجتماعيّ، وتعينه على مراعاة تلك الآليات حين يضع التشريعات والتقنينات.

(2) ـ الثقافة الفقهية:

درس السنهوري جانباً من الفقه الإسلاميّ في مدرسة الحقوق، وهو جانب متعلق أساساً بالأحوال الشخصيّة التي تنظمها أحكام الشريعة الإسلاميّة منذ دخلت القوانين الأجنبيّة مصر في القرن التاسع عشر الميلادي. وفي الفترة القصيرة التي قضاها في مدرسة القضاء الشرعيّ، كان عليه أن يستزيد من العلم بالفقه الإسلاميّ، حين وكل إليه تدريس مادة الفقه المقارن. وحين شرع في إعداد رسالته عن الخلافة الإسلاميّة، في جامعة (ليون)، توفرت له فرصة أخرى للإبحار في كتب علم الكلام والمذاهب الفقهية، والاستزادة من الثقافة الشرعيّة الإسلاميّة.

وبجانب تلك الدراسات الأكاديمية التي خاضها السنهوري، فقد تولت قراءاته الحرة تكملة ثقافته الفقهية والشرعيّة، وتوّج تلك القراءات حين قام في بغداد بمقارنة مجلة الأحكام العدلية (التي اعتمد عليها القانون المدنيّ العراقيّ) بالتشريعات المدنيّة الغربيّة[1]،

---

(1) انظر للسنهوري: **من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنيّ العراقي!** بحث=

وحين جعل الشريعة الإسلاميّة مصدراً رئيسياً للقانون المدنيّ المصريّ، وقارن بين نظرياتها والنظريات الفقهية الغربيّة[1]. وكانت المرحلة الأهم في تعامله مع الفقه الإسلاميّ حين أصدر كتابه «مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ»، الذي قارن فيه بين النظريات الفقهية الإسلاميّة، والنظريات القانونيّة الحديثة.

لا نعلم يقيناً متى بدأ عشق السنهوري للشريعة الإسلاميّة، ولكن من الواضح أنّ البدايات جاءت من الحس الإسلاميّ الذي نما داخله منذ مراحله التعليميّة الأولى، وهو الحس الذي نضج في مدرسة القضاء الشرعيّ، وبلغ ذروته في فرنسا، وكان لأستاذه الفرنسي لامبير دور في ذلك.

كان لامبير ناظراً لمدرسة الحقوق بالقاهرة حتّى أقصاه الإنجليز عنها في سنة 1907م، فعاد لجامعة (ليون)، وأنشأ معهد القانون المقارن، واعتمد على دراسات طلبته المصريّين في المعهد منذ عام 1912م، في إعداد سلسلة من الدراسات القانونيّة والاجتماعيّة، تحت مسمى سلسلة أبحاث «المركز الشرقي للدراسات القانونيّة والاجتماعيّة». وكانت أولى دراسات المركز بحث متميّز، أعدّه طالب مصري اسمه (محمد فتحي) سنة 1912م، تحت عنوان «نظريّة

= نشرته مجلة القضاء العراقية، السنة الثانية، العددان الأول والثاني مايو 1936م؛ البحث أورده د.محمد عمارة في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص487 ـ 536.

(1) انظر: **مشروع تنقيح القانون المدني**، محاضرة ألقاها السنهوري بالجمعية الجغرافية الملكية في الفترة التي انتهى فيها من وضع التقنين المدني، وتحديداً في 24/ 4/ 1942م، وقد نشرت بمجلة القانون والاقتصاد السنة الثانية عشرة. أوردها محمد عمارة في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 464 ـ 479.

التعسف في استعمال الحقوق في الفقه الإسلاميّ»، وقد توفي هذا الطالب الواعد بعد مناقشة رسالته. وحين سافر السنهوري لـ (ليون) والتقى بلامبير، أحسّ الأخير أنّه وجد ضالته في السنهوري[1]، كتلميذ شرقي نجيب قادر على إفادة مكتبة المعهد بالدراسات المقارنة. وقد لفت لامبير انتباه السنهوري لدراسة مواطنه محمد فتحي، فنالت إعجابه (كما نالت إعجاب لامبير من قبل)، وقرر أن يترجمها من الفرنسيّة[2]، وفي الوقت نفسه قرر أن يعد رسالته عن الخلافة الإسلاميّة.

من الواضح أن لامبير في الفترة التي قضاها في مصر، ومع احتكاكه بالثقافة الإسلاميّة والشرقيّة، قد اقتنع بأهميّة الفقه الإسلاميّ ونظرياته في تطوير الفقه القانونيّ الغربي، وبضرورة الدراسة المقارنة بين الشريعة الإسلاميّة والتشريعات الغربيّة، فقوّى هذه النزعة لدى تلميذه السنهوري، حين وجد فيه الاهتمام بالفقه الإسلاميّ، والقدرة على البحث فيه، وذلك كما فعل مع تلميذه محمد فتحي من قبل. ومن الواضح كذلك، أنّ لامبير هو من رشّح السنهوري للمشاركة في مؤتمرَي القانون المقارن بلاهاي، في الثلاثينيات. وخلال تلك الفترة لم ينقطع الاتصال بين الرجلين، فقد عاد لامبير للتدريس في كلية الحقوق بالقاهرة، واستعان به السنهوري في وضع التقنين المدنيّ المصريّ.

وفي هذا الصدد، نشير إلى واقعة ذات دلالة، وقعت للسنهوري وهو في (ليون): فقد اطلع على رسالة الباحث المصريّ

---

(1) «لقد وجدت ضالتي أخيراً على يد السنهوري»، هكذا قال لامبير عن السنهوري في تقديمه لكتاب: **فقه الخلافة...**، مصدر سابق، ص 30؛ انظر: المبحث الخاص ببعثة السنهوري، في الفصل الأول من دراستنا هذه.

(2) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 119 ـ 120.

منصور فهمي[1]، التي أعدّها عن «حالة المرأة في التقاليد الإسلاميّة»، وكان هذا الباحث الشاب قد وقع تحت أيدي أساتذة من المستشرقين الحاقدين على الإسلام، فتأثر بمفترياتهم، ووجّه في رسالته الإهانات والهجوم الشديد لنبينا محمد (ص)!! وقد علق السنهوري على تلك الرسالة في مذكّراته، وردّ على مجمل الافتراءات التي جاءت فيها بشكل علمي موجز[2]، بما يدل على توسعه في القراءات الشرعيّة في تلك الفترة.

وعموماً، فقد اهتمّ السنهوري بالجانب القانونيّ من الفقه الإسلاميّ (دون جانب العبادات والأخلاق)، وهو الجانب الذي أسماه «القانون الإسلاميّ»[3]. وسعى إلى استخراج النظريات العامة للفقه الإسلاميّ، في ضوء الفقه القانونيّ الغربي، بغرض أن تسهم تلك النظريات في تجديد الشريعة الإسلاميّة، وفي بلورة القانون الإسلاميّ بما يواكب الثقافة القانونيّة الحديثة.

(3) ـ الثقافة السياسيّة:

ولد السنهوري بعد الاحتلال البريطانيّ لمصر بثلاث عشرة سنة، فكان طبيعيّاً أن ترتبط الثقافة السياسيّة لجيله بالقضيّة الوطنيّة المصريّة، والتحرر من الاحتلال. وقد ذكر في مذكّراته كيف كان

---

(1) منصور فهمي (1886 ـ 1959م) باحث مصري، ابتُعث لدراسة الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة السوربون الفرنسيّة سنة 1908، حيث أعد رسالة دكتوراه تحت عنوان «**حالة المرأة في التقاليد الإسلاميّة وتطوّراتها**»، وفيها وجه إهانات للإسلام ونبيّه، وبعد أن عاد للقاهرة، وقرأ القرآن وصحيح البخاري ـ بناء على نصيحة شيخ الأزهر حسونة هل هي النواوي ـ رجع للإسلام، وتبرأ من أفكاره التي اعترف بدور أساتذته الفرنسيين في توجيهه إليها.

(2) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 102.

(3) انظر مبحث: **تحديد مفهوم القانون الإسلاميّ**، في الفصل الثالث.

تأثره الأكبر بالزعيمين الوطنيين: مصطفى كامل، وسعد زغلول[1]. وقد تُوفِّي مصطفى كامل سنة 1908م والسنهوري في مرحلة المراهقة، ولكن بقيت سيرته وكتاباته تشعل الحماس الوطني لدى الشباب. أما سعد زغلول فتوفي سنة 1927م، بعد أن أشعل شرارة ثورة 1919م، التي اشترك فيها السنهوري وهو معاون للنيابة. وهكذا فقد عاصر السنهوري سعد زغلول في الفصل الأهم من نضاله الوطني، وظل يُحسب على حزب الوفد حتّى منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، حين تأسس حزب الهيئة السعدية، فانضم إليه.

وقد كان للنقراشي، مُعلِّم السنهوري في المرحلة الثانويّة، دور - كما ذكرنا - في تنمية الوعي الوطني والسياسيّ لتلميذه النجيب، وفي تعريفه برموز الحركة الوطنيّة آنذاك.

وبجانب الحس الوطني، فقد صرح السنهوري بأنه اكتسب حسه الإسلاميّ، بتأثره بكتابات عبد الرحمن الكواكبي[2]، وعبد العزيز جاويش[3]، ومحمد فريد

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 144.

(2) عبد الرحمن الكواكبي (1854 - 1902م)، مفكر سوري، من رواد الحركة الإصلاحية العربيّة، عُرف بدعوته لإقامة خلافة عربيّة قرشية، وبحربه على الاستبداد، توفي في القاهرة سنة 1902م، ودفن بها. من أشهر كتبه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

(3) عبد العزيز جاويش (1876 - 1929م) من أعلام الحركة الوطنية المصريّة في صدر القرن العشرين الميلادي، تولى رياسة تحرير جريدة اللواء في سنة 1908م خلفاً للزعيم مصطفى كامل، وبعد سنوات أربع قضاها مناوشاً للاحتلال البريطانيّ بقلمه ولسانه نفي إلى الأستانة، ثم عاد لمصر في سنة 1923م. لم يتوقف طوال حياته عن جهوده في الإصلاح السياسيّ والاجتماعيّ في مصر، وما استطاع الاتصال به من الأقطار العربيّة والإسلاميّة.

وجدي[1]. ورغم أنّه صرّح في الموضع نفسه بأنه لم يتأثّر بأفكار جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، الإسلاميّة، فقد أقرّ أنهما تركا في نفسه أثراً كبيراً بما بثّاه من روح الإصلاح في العالم الإسلاميّ[2].

وهكذا يمكن أن نردّ عداء السنهوري القاطع للاستبداد، الذي تبدّى في أحكامه التاريخية في مجلس الدولة، وفي كتابه «فقه الخلافة»، وفي خواطره في مذكّراته، إلى الأثر المبكر لكتابات الكواكبي. كما كان للفترة التي قضاها في فرنسا، وزار خلالها العواصم الأوروبيّة الكبرى، واتصل بالفكر السياسيّ الغربي، دور في تنمية ذلك العداء وترسيخه.

كما أُتيح له في فرنسا أن يتّصل بالتيارات السياسيّة الغربيّة المختلفة، وأن يحتكّ بالحركة الشيوعية الفرنسيّة والتيار الاشتراكي غير الماركسي، وأن يُكوّن من خلال ذلك رأيه العام في الشيوعية والاشتراكيّة[3].

وبالإجمال فقد اطلع السنهوري على النظم السياسيّة الغربيّة، ودعا إلى اقتباس ما رآه نافعاً منها، مثل فرض التجنيد الإجباريّ على المصريّين. وعلى المستوى الفكريّ، فقد تأثر السنهوري في تلك الفترة بالروح الليبراليّة الأوروبيّة، وتجسد ذلك في إيمانه الراسخ بالديمقراطية والحريات، كما تأثر بالاشتراكيّة ـ غير الماركسيّة ـ

---

(1) محمد فريد وجدي (1878 ـ 1954م) كاتب إسلامي مصري ذو أصول شركسيّة، من أشهر مؤلّفاته: «دائرة معارف القرن العشرين».

(2) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 144.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 71 ـ 72، وص 159 ـ 160، وص 264.

ورحب بها، داعياً إلى إنشاء حزب للفلاحين والعمال[1].

كما كان لقضية الوحدة بين مصر والسودان وجودها اللافت في الفكر السياسيّ للسنهوري، وكان يرى أنّ العلاقة بين القطرين ينبغي أن تصل إلى درجة الامتزاج التام، بالفعل لا بالشعارات، واقترح بعض الأفكار العمليّة التي يمكن البدء بها لتحقيق ذلك[2].

(4) ـ الثقافة الأدبية والفنية:

نبع تعلق السنهوري بالأدب والفنون من روحه الحساسة، وحبه لتأمّل شؤون الحياة والناس، وقد نمّى فيه الأدب والفن الجاد تلك الصفات، فزاد شُغفه بهما. وقد وضح اهتمامه بالأدب منذ المرحلة الثانويّة، حين بدأ يقرأ عيون الأدب العربيّ، مثل «العقد الفريد» لابن عبد ربه، و«الأمالي» لأبي علي القالي، و«الأغاني» للأصفهاني. وكان يتردّد على المكتبات العامة ومكتبة المعهد الدينيّ للاطلاع. وحفظ منذ تلك الفترة كثيراً من الشعر العربيّ القديم والحديث، وكان تأثره الأكبر بشعر المتنبي. وفي الوقت نفسه بدأ ينظم الشعر[3].

ويبدو أن اهتمام السنهوري بالأدب في تلك المرحلة وما تلاها، لم يقتصر على الأدب العربيّ، وإنّما امتد إلى الأدب الفرنسي والإنجليزي، ساعده على ذلك دراسته للفرنسيّة والإنجليزية، وها هو في (ليون) الفرنسيّة، بعد وصوله بأسابيع، يُلقي على الأسرة التي

---

(1) انظر تفصيل ذلك في الفصل الثالث من دراستنا هذه: **مبحث الاستقلال الاقتصادي**.

(2) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 121 ـ 122، وص 148.

(3) انظر: محمد عمارة، **الدكتور عبد الرزّاق السنهوري، إسلاميّة الدولة والمدنيّة والقانون**، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009م، ص 17.

يقيم معها، محاضرة عن المقارنة بين الأدب الفرنسي والأدب العربيّ، وهو ما يدل على تمكنه من اللّغة الفرنسيّة للدرجة التي تساعده على مثل هذه المحاضرة المتخصصة، كما يدل على إلمامه الجيد بالأدبين: العربيّ، والفرنسي، وبخصائصهما[1].

وقد حوَت مذكّرات السنهوري اقتباسات شعرية عديدة دوَّنها إعجاباً بها، بخلاف أبياته التي نظمها، كما دوَّن في المذكّرات بعضاً من آرائه في النقد الأدبي، مثل رأيه في موسيقى الشعر، التي قال عنها: «للشعر العربيّ موسيقى تجعله أبعد عن النثر منه في أي لغة أخرى. ولعل هذه الموسيقى الخاصة هي التي تقتضي من شعراء العربيّة أن ينصرفوا إلى الشعر دون النثر، وقَلَّ أن نجد في الأدب العربيّ من تفوَّق في الشعر والنثر معاً. فالشاعر العربيّ إما أن يكون مطبوعاً على موسيقى الشعر فيصرفه طبعه عن النثر، وإما أن يتطبع على هذه الموسيقى بالمران والممارسة، فيكون ذلك شاغلاً له عن معالجة النثر»[2].

وبجانب كتابة فقيهنا الكبير للشعر، فقد كانت له محاولة قصصية كتبها في أواخر سنة 1942م، وهي قصة مستوحاة من القصة القرآنية عن نبي الله موسى والسامري الذي صنع العجل الذي عبده بنو إسرائيل. وللأسف قد فُقدت تلك القصة فلم تجدها ابنته (د. نادية السنهوري) وهي تجمع مذكّراته.

كذلك نجده يورد في تلك المذكّرات ثلاث أفكار لقصص تمنى لو سمحت له الظروف بكتابتها[3]، وهي أفكار تنتمي لمدرسة

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 221.

(3) المصدر نفسه، ص 255 ـ 266.

الفانتازيا، أراد أن يضمنها آراءه في الحياة المعاصرة. ويبدو من طريقة عرضه لقوالب القصص الثلاث أنّه كان يميل للمباشرة في الأدب، ولتوجيه الرسائل القيمية والوعظية بشكل سافر، وربما يعود ذلك لتأثره بكتابات وأعمال فنية في الاتجاه نفسه، أو ربما كانت طبيعته القانونيّة التي تقتضي منه الوضوح والدقة، هي السبب في نزعته الفنية المباشرة هذه.

ومع تعلقه بالأدب، كان بالسنهوري حبٌّ وتذوقٌ للفنون، خاصة السينما والمسرح. وقد تقوّى فيه هذا الميل وهو في فرنسا، حيث أُتيح له أن يشاهد أشهر الأعمال المسرحية الأوروبيّة، وأن يقارن بين حال المسرح في مصر وحاله في فرنسا، وبين أداء الممثلين في البلدين[1].

وبعد عامه الأول في فرنسا، نجده يدوّن رأيه في المسرح الفرنسي، فيرى أنّ فنَّ التمثيل بتطوّره، قد صارت له مهمة اجتماعيّة، وهي المشاركة في تثقيف الجماهير وتربيتها: «حضرت عدة روايات على المسارح الفرنسيّة، وقد شعرت الآن بأنّ التمثيل قد تطوّر تطوّراً، يجعل له مكانة كبرى في تربية الأخلاق ودرس العواطف. ففي كل رواية أجد ـ عدا جودة التمثيل ـ عواطف بشرية في حدود المعقول والواقع، تُحلَّل تحليلاً دقيقاً تخرج منه النفس مصقولة، وقد اشتملت على الشيء الكثير من التهذيب. عندي أن هذا العهد الجديد إنذار بانقضاء العهد القديم: عهد التمثيل التقليدي العتيق»[2].

وحين عاد السنهوري إلى مصر، كانت السينما المصريّة قد بدأت

---

(1) انظر مثلاً: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 75.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 70 ـ 71، وص 89.

في الإنتاج المنتظم في تلك الفترة، فصار ارتياد دور السينما من هواياته.

إلى جانب اهتمامه بالتمثيل المسرحي والسينمائي، كان السنهوري متذوقاً للغناء والموسيقى بشكل عام، ويبدو أنّه لم يكن مُكثراً منهما، فرغم رثائه في مذكّراته للموسيقي السكندري الشهير سيّد درويش، فإنّه لم يكن يعرف أعماله الغنائية والموسيقية. وحين قرأ في الصحف بعض أغاني سيّد درويش عقب وفاته، أبدى إعجابه بها، ودعا لجمع ما كتبه سيّد درويش من أغانٍ وألحان في كتاب، وتحليل كلمات أغانيه[1].

وقد حاول السنهوري في أثناء إقامته في فرنسا أن يتذوّق الموسيقى الأوروبيّة الكلاسيكية والأوبرالية[2]، ولكن يظهر أنّه لم يُكمل محاولاته تلك.

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 130.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

الفصل الثالث

ركائز المشروع الفكريّ للسنهوري

بحكم تخصّصه ومهنته، تركَّز الجانب الأكبر من كتابات السنهوري في المجال القانونيّ، وتجسَّد ذلك في مؤلّفاته القانونيّة الموسوعية، وعلى رأسها «الوسيط في القانون المدنيّ»، الذي أصدره في عشرة أجزاء على مدار أكثر من 15 عاماً[1].

أما في الجانب الفكريّ والفقهي، فلم يكن السنهوري مُكثراً من الكتابة والتأليف، ويمكن أن نعتبر كتابه «فقه الخلافة وتطوّرها إلى عصبة أمم شرقيّة»، هو الأهم في مسيرته الفكريّة، وبجانبه عدد قليل من الدراسات والمحاضرات الفقهية والفكريّة، نُشر أغلبها في دوريات ومجلات مختلفة من أواخر العشرينيات وحتى منتصف الخمسينيات، وذلك قبل أن تُضرَب عليه العزلة في السنين الأخيرة من حياته.

(1) صدر الجزء الأول من **الوسيط في القانون المدنيّ** في سنة 1954م، وصدر الجزء العاشر والأخير في سنة 1970م.

وفي هذا العدد القليل من الكتابات نلحظ، دون عناء، أنّ المشروع الفكريّ للسنهوري، قام على ثلاث قضايا (أو هموم) رئيسية، انشغل بها حتّى صار حضورها مُلحّاً في كتاباته ومحاضراته وخواطره، ما يجعلنا لا نُخاطر حين نقول إنها «ركائز» يقوم عليها مشروعه، أو إنها «نقاط محورية» تدور حولها مجمل أفكاره ورؤاه، ويتلخص فيها عطاؤه الفكريّ الذي امتد عبر سنوات حياته.

هذه القضايا هي: الوحدة، وتجديد الشريعة الإسلاميّة، والنهضة.

أولاً ـ قضيّة الوَحْدة:

للوحدة عند السنهوري ثلاثة مستويات متدرجة، أو ثلاث دوائر متداخلة، لا تعارض بينها أو اختلاف، بل تؤدي كلٌّ منها الأخرى في انسجام وتكامل:

1 ـ الدائرة الكبرى هي: الوحدة الإسلاميّة، التي دعا السنهوري منذ كتب عن الخلافة الإسلاميّة، في منتصف العشرينيات من القرن الميلادي الماضي.

2 ـ وفي القلب من تلك الدائرة الواسعة تأتي الدائرة العربيّة، التي تجمع العرب، كإحدى القوميات الرئيسية التي يتكون منها الجسم الإسلاميّ الضخم.

3 ـ وفي داخل كلتا الدائرتين دائرة أصغر ترتبط بالانتماء القطري أو المحلي، وتتجسد في مفهوم «الوحدة الوطنيّة»، الذي يجمع بين المسلمين وغير المسلمين من مواطني الأقطار العربيّة والإسلاميّة، وينطلق بهم نحو الإطار الحضاري العربيّ والإسلاميّ الأشمل، ليندرج الجميع في النهاية تحت مظلة المدنيّة الإسلاميّة الجامعة.

(أ) ـ الوحدة الإسلاميّة:

«الإسلام قوي لا تهضمه الجنسيّة ولا الاستعمار. ويحاول الغربيون أن يحوّلوا الإسلام إلى مجرد عقيدة لا شأن لها بالقومية حتّى يسهل عليهم تفريق الأمم الإسلاميّة، وهضم ما استعمروه منها، وفناء كل فريق من المسلمين في جنسيّة من جنسياتهم، وهذا هو الذي تجب مقاومته اليوم»[1].

تتجاوز الوحدة الإسلاميّة لدى السنهوري نطاق «الأمنية العاطفية» و«الحلم المنشود»، لتصل إلى نطاق «الفريضة» و«الضرورة»، فتحقيق تلك الوحدة هو واجب شرعي على المسلمين كلِّهم، كما أنّه ضرورة لها أسبابها.

وهي ـ أي الوحدة الإسلاميّة ـ تستمد شرعيتها وضرورتها من مصدرين:

يتمثل أولهما في أحكام الشرع الإسلاميّ التي تجعل التوحد السياسيّ والاعتصام الدينيّ فرضاً على المسلمين في كل زمان، وحتى قيام الساعة، تحت مظلة الخلافة الشرعيّة[2]. ويتمثل الثاني في الحقائق التاريخية والواقعية، التي تقول إنّ تحقق تلك الوحدة في العصر الحديث ممكن وضروري، كما تحققت في القرنين الهجريين الأولين، خاصة أن عالم اليوم يتّجه للتوحد والتكتل في كيانات سياسيّة موحدة، وفي منظمات دوليّة وإقليمية متعاونة سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً.

وحين تُوصف الوحدة المنشودة بأنها «إسلاميّة»، فإنها تستمد

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 148.

(2) انظر: **فقه الخلافة ...**، مصدر سابق، ص 144 ـ 146.

طبيعتها ومقوماتها من طبيعة الإسلام، كدين عالمي أممي، لم يختصَّ بقومية، أو يتحدد بزمان أو مكان، بل جاء للناس جميعاً، وزكى رابطة البشرية، وهدم الحدود والحواجز بين بني الإنسان، وأقام أساساً لعصبة أمم حقيقيّة، لم تنجح الحضارة الغربيّة المعاصرة في صنعها حتّى اليوم[1].

ومع تأكيده على عالميّة الإسلام، وتجاوزه للحدود القوميّة والجغرافية بين البشر، فإن مفهوم «الإسلام» لدى السنهوري يتجاوز أفق العقيدة التي تُميز المسلمين عن غيرهم من الشرقيين، إلى آفاق حضاريّة وثقافيّة أوسع، تستمدّ روحها من روح الشرق ومواريثه الحضاريّة، التي جاء الإسلام فهذبها وزكّاها وزادها أصالة وعُمقاً ورُوحانية.

ـ مفهوم الإسلام لدى السنهوري:

حين يُعرّف السنهوري الإسلام، فإنّه يفرق بين منظورين للإسلام[2]: منظور العَقيدة، والمنظور الحضاري، فالأول يعني الانتماء للإسلام كدين وعقيدة، وبهذا فهو يقتصر على المسلمين دون باقي مواطني البلاد الإسلاميّة، وعلى أساسه يتميز أتباع الإسلام عن أتباع الديانات الأخرى في الشرق.

---

(1) انظر: عبد الرزاق السنهوري، **نبيّ المسلمين والعرب**، دراسة نشرت في مجلة الذكرى (كانت تصدرها جمعية الهداية العراقية)، في العدد الصادر سنة 1936م. أوردها محمد عمارة في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 235 ـ 237.

(2) انظر: عبد الرزاق السنهوري، **«الإسلام والشرق»**، نشر بملحق جريدة السياسة الأسبوعية، القاهرة، عدد 14/ 10/ 1932. أورد محمد عمارة المقال في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 264 ـ 269؛ وانظر: **فقه الخلافة...** ، ص 38 ـ 39.

أما الإسلام الحضاري فهو الإطار الثقافيّ والحضاري الذي وَسِع أبناء الشرق الإسلاميّ على اختلاف دياناتهم وطوائفهم وقومياتهم، وصبغهم بصبغته على امتداد القرون الماضية. هو الثقافة الإسلاميّة التي أنارت جوانب العالم في ظلمات العصور الوسطى، وهو الحضارة التي وسِعت المسلمين واليهود والنصارى، فعاشوا في ظلها، وتحت عَلَم الإسلام طوال القرون.

ويترتّب على ذلك المفهوم الواسع للإسلام نتيجتان مهمتان:

1 - التطابق بين مفهومي «الإسلام الحضاري»، و«الشرق» لدى السنهوري.

فإذا نُظر إلى الإسلام باعتباره ثقافة وحضارة عريقة، فإن الثقافة الإسلاميّة هي روح الشرق التي تجسّدت في علوم الشرق وفنونه وفلسفته. وقد ساهم في بناء تلك الثقافة عقول شرقية، انتمى بعضها للإسلام كعقيدة، وبعضها الآخر لعقائد شرقيّة أخرى، ولكنّهم اتفقوا جميعاً على الانتماء إلى الإسلام كحضارة وكيان ثقافيّ واجتماعيّ متفرد[1].

وذلك التطابق، هو ما جعل السنهوري في بحثه عن مستقبل الخلافة الإسلاميّة، يدعو لتطويرها إلى «عصبة أمم شرقية»[2]. فالخلافة هي النظام السياسيّ الذي أبدعته الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، وعاش الشرق تحت لوائها أغلب تاريخه (ولو اسميّاً في كثير من الفترات). وإذا كانت الخلافة تستمدّ شرعيتها من أحكام الإسلام، فلا غضاضة في تحولها لمنظّمة دوليّة شرقية، فلا أحكام

---

(1) انظر: فقه الخلافة...، ص 38 - 39.

(2) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الرابع من دراستنا هذه، مبحث: **رؤية السنهوري لعودة الخلافة**.

الإسلام تأبى ذلك التطوّر، ولا الشرق يرفض أن تحكمه صورة متطوّرة من الخلافة الإسلاميّة، التي حكمته قروناً. وعلى هذا فالدعوة للوحدة الإسلاميّة، وتوحد المسلمين، هي نفسها الدعوة للوحدة الشرقيّة، وتوحد الشرقيين، تحت المظلة الحضاريّة للإسلام.

ويتفرّع من ذلك التطابق قناعة أخرى لدى السنهوري، مفادها أنّه لا وجود للشرق ولا نهضة له إلّا بالإسلام بمفهومه المشار إليه، كما أنّه لا وجود للإسلام ولا نهضة إلّا بالشرق وجهود أبنائه، أو كما يقول: «الشرق بالإسلام، والإسلام بالشرق»[1].

وقد أشار السنهوري إلى ذلك التطابق، وصرّح به في أكثر من مناسبة، ومن ذلك قوله: «ولكن الدين في الإسلام ليس كل شيء، فإلى جانب الدين توجد المدنيّة، فأما الذين يؤمنون بتعاليم الدين فأولئك هم المسلمون، وأما الذين ينتمون إلى الثقافة الإسلاميّة فأولئك هم أولاد ذلك الوطن الإسلاميّ الكبير، وقد وسِع المسلمين والنصارى واليهود، الذين عاشوا جميعاً تحت علم الإسلام طوال هذه القرون. بهذا المعنى الأخير يكون الإسلام والشرق شيئاً واحداً، فإذا تحدثت عن أحدهما فكأنني أتحدث عن الآخر...»[2]

2 ـ النتيجة الثانية، هي جدارة الشريعة الإسلاميّة بأن تكون مصدراً للتشريع والقانون في الشرق الإسلاميّ، على اختلاف دياناته وشرائعه.

فتلك الشريعة هي ثمرة لروح الشرق، ولضميره الذي تجلّى في

---

(1) **«الإسلام والشرق»**، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه. وقد أورد السنهوري المعنى نفسه في مقدمة كتابه: **فقه الخلافة**، ص 38 ـ 39.

رسالة الإسلام، وهي القانون الذي حكم الشرق قروناً طويلة، وبنى الشرق حضارته في ظلها.

وفي ذلك يقول السنهوري: «أليست الشريعة الإسلاميّة ـ بعد أن تكون شريعة الله ـ هي شريعة الشرق، منتزعة من روح الشرق وضميره، أوحى الله بها إلى عبد شرقي، في أرض شرقية؟ ألم يكن الفقه الإسلاميّ ـ كالفقه الروماني ـ شريعة إمبراطورية مترامية الأطراف، متباعدة النواحي، قام عليها أمر الدولة، واستقام بها السلطان والملك؟ من يعيد لهذه الشريعة جِدّتها بعد أن خلِقَت؟ ومن يهيب فيها بالحركة بعد السكون؟ أليس من المستطاع أن تتخطى الشريعة الإسلاميّة أعناق القرون، فتصبح شريعة العصر، تتسع لمقتضيات الحضارة، وتصبح شريعة الشرق، دون تمييز بين دين ودين»[1]؟

ويتفرع من تلك النتيجة وجوب أن يُراعى في تجديد الشريعة الإسلاميّة وتقنينها، أن ينفصل البعد العقائدي في الفقه الإسلاميّ عن البعد القانونيّ، ليكون «القانون الإسلاميّ» قابلاً للتطبيق على سائر مواطني البلاد الإسلاميّة، مسلمين وغير مسلمين، وهو ما سنتناوله بتفصيلٍ حين نتناول تصور السنهوري لكيفية تجديد الفقه الإسلاميّ.

ـ دعائم الوحدة الإسلاميّة:

وإذ استمدت الوحدة الإسلاميّة لدى السنهوري، فرضيتها وضرورتها من أحكام الإسلام وحقائق التاريخ وتطوّرات العصر، واستمدت جوهرها من الثقافة الإسلاميّة، كما أسلفنا، فإن ثمة دعائم وأسس تقوم عليها الوحدة الإسلاميّة، وهي أواصر الجنس واللّغة والدين والتاريخ التي تجمع أمم الشرق الإسلاميّ. حتّى من قبل

(1) **الإسلام والشرق**، مصدر سابق.

ظهور الإسلام، يجد الشرقيون في التاريخ العظيم للأمم العظيمة الأربع، التي تمثل الجزء الأكبر من الجسم الإسلاميّ (العرب، والفرس، والترك، والفراعنة)، ما يحفزهم على استعادة مجد الشرق وتاريخه المضيء، ويدفعهم للتوحد من أجل هذا الهدف[1].

وفي نظرته إلى القوميّات الناشئة في العالم الإسلاميّ (بتأثير من الحركة القوميّة الأوروبيّة)، في تلك الفترة المبكرة من القرن العشرين الميلادي، يرى السنهوري في تلك القوميات المتعدّدة عاملاً مهمّاً في وحدة العالم الإسلاميّ، ويؤكد أن تبلورها ونضجها، هو خطوة مهمة في طريق التوحد الإسلاميّ، شريطة ألّا تنمو تلك القوميات كل منها بمعزل عن الأخرى، بل ينبغي أن تُنفخ فيها جميعاً روح شرقيّة واحدة، تسترشد بها كل أمة في نهضتها الوطنيّة، حتّى يسود التعاون والتآخي بين تلك الأمم، ويسهل مع الزمن أن تتحقق الوحدة الإسلاميّة المنشودة[2].

وهكذا فالسنهوري ـ على عكس ما يفعل غالبية الإسلاميّين حاليّاًـ لا يسير ضد الحركات القوميّة داخل العالم الإسلاميّ، بل هو يشجعها ويستحثها على النضج والتبلور شريطة ألّا تتخلى عن صبغتها الشرقيّة الإسلاميّة، أو تنمو بعيداً عنها، على أن تصل في النهاية للتوحد في منظّمة دوليّة فاعلة وقوية تربط أمم الشرق في «عصبة أمم شرقيّة»، اقتبس السنهوري تسميتها وشكلها التنظيمي من «عصبة الأمم» التي أنشئت عقب انتهاء الحرب العالميّة الأولى[3].

---

(1) انظر: **الإسلام والشرق**، مصدر سابق.

(2) انظر: المصدر نفسه؛ انظر: **فقه الخلافة**، ص 324 ـ 325..

(3) الأصوب أن نسميها الحرب الاستعمارية الدوليّة الأولى، فهذا هو الأنسب للأهداف الاستعمارية التي اندلعت من أجلها، وللقوى الاستعمارية التي تصارعت فيها.

والسنهوري بنظرته هذه يثبت حسه الواقعي، الذي بناه على تأمّله لتاريخ العالم الإسلاميّ، وللواقع الدوليّ في العصر الراهن، فقد صار من العسير جغرافياً وسياسيّاً أن يلتئم العالم الإسلاميّ في دولة مركزية واحدة. حتّى العالم العربيّ، يدلنا التاريخ أنّه لم يلتئم سياسيّاً في دولة مركزية واحدة منذ العصر العباسي الثاني، وكان الأكثر حدوثاً هو تكوّن الكتل الكبرى في جناحي بلاد العروبة، تحت العلم الاسمي للخلافة، وذلك بالوحدة بين مصر والشام حيناً، (التي قد تزامنها وحدة بين بلاد المغرب العربيّ)، أو بالوحدة بين مصر واليمن والحجاز، وغيرها من الكتل السياسيّة التي كانت تصنعها الظروف السياسيّة، ولا نبغي بهذا أن نُحبط دعاة الوحدة العربيّة، أو أن نغض من حلم الوحدة العربيّة، ولكننا نقرر حقيقة تاريخية وواقعية.

وما ذهب إليه السنهوري من صعوبة توحيد العالم الإسلاميّ في دولة مركزية واحدة، جاء علّامة الجغرافيا السياسيّة جمال حمدان[1]، وأكّده بعد ذلك في كتابه «جغرافيا العالم الإسلاميّ»، مُرجعاً تلك الصعوبة إلى العقبات الجغرافية بالأساس، قبل العوامل القوميّة والسياسيّة.

وحين يعرض السنهوري دعائم الوحدة الإسلاميّة، فإنّه يصطدم بمنطق يطالب أصحابه أمم الشرق أن تُعيد المسيرة التي قطعتها الأمم

(1) جمال حمدان (1928 ـ 1993م) أحد أعلام الجغرافيا المصريين في العصر الحديث، تخرّج بتفوق في قسم الجغرافيا بكلية الآداب جامعة القاهرة سنة 1948م، وعين مُعيداً بالقسم. حصل على الدكتوراه في فلسفة الجغرافيا من جامعة ريدنج البريطانيّة سنة 1953، وعاد بعدها للتدريس في قسم الجغرافيا بآداب القاهرة حتى عام 1963م، حين تقدم باستقالته احتجاجاً على تخطيه في الترقية إلى درجة أستاذ، وتفرّغ من بعدها للتأليف حتى وفاته في حادث غامض سنة 1993م. أشهر مؤلّفاته موسوعة: **شخصيّة مصر ـ دراسة في عبقرية المكان.**

الغربيّة منذ العصور الوسطى لتصل لنهضتها الحاليّة. فيفترض أصحاب هذا المنطق أن حال الأمم الشرقيّة عقب سقوط الخلافة العثمانية في منتصف عشرينيات القرن العشرين، مشابه لحال الأمم الأوروبيّة عقب سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس عشر الميلادي، ويفترضون أنّه كما قام على أنقاض تلك الإمبراطورية عدد كبير من القوميات الأوروبيّة، وقامت حركة النهضة في أوروبا، متزامنة مع تبلور القوميات وظهور الدول القوميّة الحديثة، فإن على القوميات الشرقيّة الناشئة على أنقاض الخلافة، أن تسلك الطريق نفسها، فتقوم بحركة نهضة علمية تتزامن مع نموّ تلك القوميات ونضجها، حينها يمكن لتلك القوميات أن تفكر في الوحدة الشرقيّة، كما تفكر القوميات الأوروبيّة الحاليّة في التوحد[1].

إنّه منطق يقوم على حتميّة تاريخية، تفترض أنّه لا سبيل للنهضة والوحدة إلّا السبيل التي سار فيها الغرب، فإن أراد الشرق أن يحقق النهضة والوحدة، فليس أمامه إلّا أن يسلك تلك السبيل، وإن استغرق الأمر قروناً، كما حدث في التاريخ الغربي. وهو المنطق الذي يرفضه السنهوري بحزم، معتبراً إياه مقارنة سطحية بين الشرق والغرب، تُغفل ما بينهما من فروق في الطبيعة والظروف، وتغفل عاملين أساسيين يعجلان من نهضة الشرق وتوحده[2]:

1 ـ العامل الأول هو في صالح الشرق، ويُيسر له السبيل، فالغرب قد بدأ طريق نهضته تحت ضغط من تخلفه الحضاري، دون تجربة سابقة يهتدي بها، إلّا الانتفاع من منجزات الحضارة الإسلاميّة في عصورها المتألقة، لذا لم تسر الحركات القوميّة

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 322 ـ 323.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 323 ـ 324.

فيه على نحو منتظم أو متزامن، بل كان لا بدّ من نجاح الفكرة القوميّة في بلد أوروبي لتنتقل الفكرة والشرارة إلى بلد أوروبي آخر. وهكذا جاءت الحركات القوميّة في أوروبا متواليةً وعلى مراحل طويلة زمنيّاً. أما الحركات القوميّة الشرقيّة في القرن العشرين الميلادي فحالها يختلف، فهي تبدأ مسيرة النهضة وأمامها التجربة الغربيّة التي تنير لها الطريق، لذا نجد تلك الحركات تتزامن من منطقة شرقيّة لأخرى، فتظهر حركة قوميّة تركية تزامنها حركة قوميّة عربيّة، وثالثة فارسية... وهكذا. كما نجد الحركات القوميّة الشرقيّة أسرع في معدّل نموّها، وتطوي في عصر واحد المراحل التي مرت بها القوميات الغربيّة في عصور وقرون، فنرى الأمة الشرقيّة قد تشهد في عصر واحد محفزات للنهوض القومي مثل حروب الاستقلال، والحركات الدستورية، والثورة الفكريّة، بينما هي في الأمم الغربيّة لم تحدث إلّا واحدة بعد الأخرى، وخلال قرون.

2 ـ أما العامل الآخر، والذي لا يترك للشرق خياراً في سلوك سبيل النهضة، فهو أنّ الشرق يبدأ مسيرة نهضته، تحت ضغط وتهديد من الاستعمار الغربي، والمفترض بذلك التحدي الخارجيّ أن يتضافر مع عوامل النهضة الذاتيّة للأمم الشرقيّة، فيكون حافزاً أقوى للشرق نحو النهوض، وإلّا فإن الاستعمار لن يُمهله أو يرفق به في صراع الأمم والشعوب.

وهذا هو الفارق الثاني بين ظروف الشرق والغرب، فالغرب حين بدأ نهضته لم يجد استعماراً شرقياً متربّصاً به، يسعى لإجهاض نهضته بكل السبل، كما يفعل الغرب الاستعماري مع الشرق حالياً. وهو عامل يمكن أن يكون في صالح الشرق إن أحسن الاستجابة للتحدي، وجعل النهضة اختياراً مصيرياً لا بديل له.

ـ كيف تتحقق الوحدة الإسلاميّة؟

حين تناول السنهوري الوحدة الإسلاميّة، لم ينطلق من الفراغ، ولم يتغافل عن مواريث الأمة الثقافيّة والسياسيّة، خاصة أنّه قد عاش أكثر من ثلث عمره في ظل نظام الخلافة الذي وحَّد العالم الإسلاميّ (ولو اسميّاً) في أغلب تاريخه.

نظر السنهوري فوجد أنّ الوحدة الإسلاميّة تستمد أساسها الشرعيّ من أحكام الإسلام، وأن نظام الخلافة كان التطبيق الذي اتفق عليه المسلمون طوال تاريخهم ليجسد وحدة الأمة الإسلاميّة، ونظر الرجل في الوقت عينه إلى ظروف العالم الإسلاميّ عشية إلغاء الخلافة العثمانية، وإلى مقومات نظام الخلافة في الفقه الإسلاميّ، التي توجب توحُّد الأمة في دولة مركزية واحدة، تطبق الشريعة، ويتولّى فيها الخليفة المهام الدينيّة بجانب المهام السياسيّة، فلما رأى السنهوري في تحقق تلك المقومات هدفاً صعباً في تلك الحقبة التي شهدت تفكك الأمة الإسلاميّة، وخضوعها للاستعمار، واستبدالها التقنينات الغربيّة بالشريعة الإسلاميّة، ولمَّا لمس تعالي الأصوات القوميّة في البلاد الإسلاميّة على الصوت الإسلاميّ، فكّر في حلٍّ عملي يُعيد للأمة وحدتها، ولو بشكل ناقص، ومرحلي، وكان اقتراحه بإنشاء «عصبة الأمم الشرقيّة».

لسنا الآن في معرض التفصيل لتلك الفكرة التي طرحها السنهوري في ختام رسالته عن «فقه الخلافة»، لأننا سنتناولها في فصل قادم بالتفصيل الضروري؛ ولكنّه اختصاراً تقوم على تطوير نظام الخلافة ليصبح منظّمة دوليّة شرقية، تقوم على غرار «عصبة الأمم»، وتضم في عضويّتها جميع الدول الإسلاميّة، والأقليات الإسلاميّة

الكبرى، لتكون «العصبة الشرقيّة» جامعة سياسيّة ومرجعية دينيّة عليا للعالم الإسلاميّ، وممثلاً للوحدة الإسلاميّة المنشودة، وفي الوقت نفسه توفق بين الاتجاهات القوميّة الناشئة في العالم الإسلاميّ.

والمطلوب من تلك المنظّمة المنشودة، أن تتمتّع بالآليات واللوائح التي تُفعّل التعاون والتضامن بين الدول الإسلاميّة، وأن يكون لها قانونها الدوليّ الإسلاميّ الذي يحكم العلاقة بين أعضائها، وبينها وبين دول العالم ومنظماته، وأن تمثّل العالم الإسلاميّ في المنظمات الدوليّة الأكبر، مثل عصبة الأمم، وأن تنشأ بجانب تلك المنظّمة هيئة دينيّة عليا للعالم الإسلاميّ، على أن يرأس المنظّمة والهيئة رئيس واحد، لتجتمع السلطة الدينيّة والسياسيّة في العالم الإسلاميّ في يد واحدة، كما هو مفترض في نظام الخلافة.

ولكي يتحقّق ذلك الهدف، وتخرج عصبة الأمم الشرقيّة للنور، فلا بدّ أن تمرّ الأمم الشرقيّة بمرحلتين[1]:

1 ـ مرحلة علمية:

وهي مرحلة ينبغي أن تشهد حركة نهضة شرقيّة شاملة لجميع الميادين الثقافيّة والعلميّة، يقوم بها الأفراد والجماعات، وتكون في نطاق قومي وعالمي في الوقت عينه.

وهنا تبرز أهميّة النهضة القانونيّة، وتجديد الفقه الإسلاميّ، على وجه الخصوص، كأحد ملامح ومحفّزات النهضة المنشودة.

2 ـ مرحلة سياسيّة:

وهي مرحلة تالية لمرحلة النهضة العلميّة، وتبدأ بإنشاء حزب

(1) **فقه الخلافة**، ص334.

سياسيّ في كل دولة شرقية، يكون له برنامج يهدف إلى إنشاء جامعة شعوب شرقية. ويجب أن تعقد من حين لآخر مؤتمرات سياسيّة ـ تكون غير رسمية في بداية الأمر، ثم تتحول لمؤتمرات برلمانيّة ورسمية ـ هدفها البحث عن مجالات الاتفاق بين الشعوب الإسلاميّة.

ويتحقق الهدف النهائي حين تصل هذه الأحزاب السياسيّة الوطنيّة إلى الحكم في بلادها، وتحصل بذلك على الإمكانيات اللازمة لتحقيق هدف الجامعة الإسلاميّة.

وبالنسبة للموقف الأوروبي والغربي عموماً من خطوات تلك الوحدة، فالسنهوري يرى أن من مصلحة الغرب الحقيقيّة أن يمدَّ للشرق يده، وينتشله من ضعفه، وبذلك يستطيع الجميع أن يتعاونوا لمصلحة الإنسانية، وينفتح أمامهم عصر جديد من السلم والعمل المشترك، فإن لم تقدّم أوروبا الغربيّة الرأسمالية وحلفاؤها تلك المساعدة للشرق، فإنّه سيتجه إلى أوروبا الشرقيّة الاشتراكيّة يلتمس منها العون والدعم في نهضته[1].

ويبدو أنّ السنهوري في فكرته الأخيرة هذه، التي جاءت في ختام كتابه عن الخلافة الإسلاميّة (الذي أراده أن يكون مرجعاً للغرب عن نظريّة الخلافة)، أراد أن يخاطب الأوروبيين عموما، والفرنسيين خصوصاً، ويستميلهم لفكرة التوحد الإسلاميّ. لذا نجده يقول في أحد الهوامش «في صالح الأقوياء أن ينهض الضعفاء، بذلك يزول عن الأقوياء الأسباب التي تدفعهم إلى التنافس والخصومات والحروب»[2]،

(1) **فقه الخلافة**، ص 329؛ انظر المعنى نفسه في: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 108 ـ 109.

(2) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، هامش ص 328.

ونجده يسعى لأن يؤكد للغربيين أنّه ليس في النهضة الشرقيّة خطر على الغرب، كما تزعم الدعايات الاستعمارية، بل إنّ الخطر الحقيقي على أوروبا هو في تدهور حضارتها الذاتية، فإن عالجت ذلك التدهور، فلن تكون الوحدة الشرقيّة خطراً على أوروبا والأوروبيين بحال. ويتوجّه السنهوري للفرنسيين، قائلاً إنّ التهديد الحقيقي للمصالح الاقتصاديّة والثقافيّة الفرنسيّة في الشرق، إنّما يأتي من السياسات الاستعماريّة للدول الكبرى الغربيّة الأخرى، وإنّ من شأن إنشاء جامعة أمم شرقيّة أن يوفّر لفرنسا سدّاً متيناً يحمي مصالحها[1].

هنا يحاول السنهوري، بالحكمة السياسيّة والمنطق العقلي، أن يزيل التناقض التاريخي بين الشرق والغرب، وإن كنا نشعر أنّه كان متأكداً من أنّ ساسة أوروبا لن يستجيبوا لصوت العقل، خاصة حين يقرّر أنهم يضلّلون شعوبهم عن حقيقة الشرق، لتبرير سياساتهم الاستعمارية أمام عامة شعوبهم، وحين يشير في أكثر من موضع إلى التحدي الاستعماري الذي يواجه وحدة الأمة الإسلاميّة ونهضتها المنشودة[2].

(ب) ـ الوحدة العربيّة:

«إنني أحد المؤمنين بالوحدة العربيّة، فهي شيء في طبيعة الشعوب العربيّة، وهذه الشعوب أمة واحدة، إذا تقاسمتها دول متعدّدة، فهذا عارض يزول بزوال أسبابه...»[3]

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 327 ـ 328.

(2) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 59.

(3) هذه العبارة ذكرها السنهوري في صدر بحثه المعنون **«القانون المدنيّ العربيّ»**، مصدر سابق.

بالكلمات السابقة، التي سطرها وهو في نهايات العقد السادس من عمره، يعبّر السنهوري عن عميق إيمانه بالوحدة العربيّة، التي طالما دعا إليها منذ كتاباته الأولى.

وقد تناول السنهوري الوحدة العربيّة في أكثر من موضع من مذكّراته، وفي مقالة نشرها في مجلة الرابطة العربيّة القاهرية، تحت عنوان «الإمبراطورية العربيّة التي نبشر بها»، وفي بحث نشرته الإدارة الثقافيّة بالجامعة العربيّة بالقاهرة، تحت عنوان «القانون المدنيّ العربيّ»، ومِن تأمّلِ تلك المصادر الثلاثة، يمكن أن نخرج بمجمل أفكار السنهوري عن القوميّة العربيّة، وتناوله لقضية العروبة والوحدة العربيّة، وذلك على النحو التالي:

1 ـ حقيقة الرابطة العربيّة:

الرابطة العربيّة لدى السنهوري هي حقيقة واقعية، لا تحتاج لمجهود كبير لإثباتها والتدليل عليها. وتقوم تلك الرابطة على عناصر أساسية، هي: وحدة اللغة، وعنصر الجنس والدم، وعنصر التاريخ والتقاليد، ويعزز تلك العناصر وحدة الدين للأغلبية الكبرى من العرب، والتسامح الدينيّ من الأغلبيّة العربيّة المسلمة تجاه العرب غير المسلمين[1].

على أنّه ينبغي للعروبة ألّا تنفصل عن الإسلام، أو عن الهويّة الشرقيّة الجامعة للأمم الإسلاميّة، بل إنّ اقتران العروبة بفكرة الوحدة

---

(1) عبد الرزّاق السنهوري، **الإمبراطورية العربيّة التي نبشر بها**، بيان نُشر في مجلة الرابطة العربيّة، التي كانت تصدر في القاهرة، في العدد 12، السنة الأولى، 15/ 8/ 1936 م. أورد محمد عمارة البيان في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 270 ـ 272.

الشرقيّة (الإسلاميّة)، يهيئ للوحدة العربيّة الظروف الملائمة لتحققها وتطوّرها[1].

هذا هو الأساس الأول للوحدة العربيّة المنشودة لدى السنهوري، أما الأساس الاجتماعيّ والسياسيّ للقومية العربيّة، فهو الديمقراطيّة والاشتراكيّة، فالوحدة العربيّة الصحيحة ينبغي أن تقوم على الديمقراطيّة الراسخة، والاشتراكيّة الرشيدة[2].

2 ـ خطر التطرف في القومية:

وإذا كانت الرابطة العربيّة حقيقة ثابتة لدى السنهوري، وكانت الوحدة العربيّة في نظره أملاً نبيلاً ينبغي السعي الجاد لتحقيقه، فإنّه يحذر من خطر المبالغة في الشعور القومي، أيّاً كان، ومن ذلك التطرف في الشعور القومي العربيّ. وهو يضرب المثل بأوروبا التي انتشرت فيها الروح القوميّة فقسَّمتها إلى أمم وأقوام، وكانت نتيجة المبالغة في الشعور القومي أن صارت كل قوميّة عدوّة للقوميات الأخرى، ووقعت بينهم الحروب[3].

ومن مظاهر التطرف القومي، التي كانت تقف عقبة أمام التوحد القومي العربيّ في عشرينيات القرن الفائت، يشير السنهوري إلى كراهية جزء كبير من العرب للترك، وميلهم إلى صبغ القوميّة العربيّة بصبغة العداء للقومية الطورانية، وهو العداء الذي كان يذكيه الاستعمار البريطانيّ نكاية في تركيا، وحدّاً من نفوذها في الشرق[4].

---

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 217.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 308.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 155.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 137.

3 ـ خطوط رئيسية لإنشاء اتحاد عربي:

في دعوته للتوحد العربيّ، ينصح السنهوري بالتمهيد للوحدة السياسيّة المنشودة بخطوات تُتخذ في المجالين الاقتصادي والثقافي، ومن مقترحاته في ذلك السبيل[1]:

- إلغاء جوازات السفر وعوائق الانتقال بين الدول العربيّة المستقلة، بما ييسّر لمواطني الدول العربيّة الإقامة في أيّ قطر عربيّ متمتعين بالحقوق الثابتة لمواطني هذا القطر، أو تُمنح لهم تسهيلات خاصة للتجنس بجنسية أيّ قطر عربي.
- وضع أساس اتحاد جمركي عام لجميع الأقطار العربيّة.
- دراسة الأسواق في البلاد العربيّة، والعمل على إنماء التبادل التجاري فيما بينها.

ومن مقترحاته في المجال الثقافي[2]:

- الاهتمام باللغة العربيّة ونشر آدابها وتاريخها، وتوحيد المصطلحات العلميّة العربيّة بين جميع الأقطار العربيّة.
- الاهتمام بالتاريخ العربيّ، وتدريس ذكرياته ومواقفه التي تثير الحماسة العربيّة وتوقظ الروح القومية.
- تجديد التراث العلمي والفلسفي العربيّ، بما يحقّق أقصى استفادة منه في العصر الحالي.
- الربط بين التعليم الجامعي في الأقطار العربيّة المختلفة، وتبادل الأساتذة والبعثات العلميّة، فمن شأن ذلك أن يقوّي الروابط الثقافيّة والعلميّة بين أبناء البلدان العربيّة المختلفة.

---

(1) **الإمبراطورية العربيّة التي نبشّر بها**، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

- استلهام التراث الفقهي الإسلاميّ في وضع تقنينات عربيّة موحَّدة مستمدة من الشريعة الإسلاميّة، ومن شأن تلك الوحدة التشريعيّة أن تكون خطوة شديدة الأهميّة نحو الوحدة السياسيّة العربيّة.

وبعد أن يقدم الخطوات التمهيدية للوحدة العربيّة، يعرض السنهوري في موضع آخر تصوره للاتحاد العربيّ كما ينبغي أن يكون، والبداية بميثاق عربيّ مفتوح لانضمام سائر الدول العربيّة، ويتضمن المبادئ التالية[1]:

- إعلان عدم مشروعية الحرب فيما بين الدول العربيّة الموقّعة على الميثاق، ووجوب تسوية ما قد يقع بينها من خلافات بطريق التحكيم، وإلّا فبحكم من مجلس الاتحاد الذي سيأتي ذكره.

- محالفة دفاعية ما بين الدول العربيّة الموقعة على الميثاق ضد أي اعتداء يقع على إحداها من أيّ دولة أجنبية.

- توحيد اتجاهات السياسة الخارجيّة للدول العربيّة الموقعة على الميثاق، عن طريق المشاورات المنظّمة فيما بينها، واحترام المعاهدات الدوليّة التي سبق عقدها ما بين الدول العربيّة الموقعة على الميثاق ودول أجنبية أخرى.

- توحيد التمثيل السياسيّ للدول العربيّة الموقعة على الميثاق بقدر الإمكان (مثلاً لكل دولة عربيّة غير ممثلة سياسيّاً في دولة أجنبية، أن تعهد لممثل أي دولة عربيّة أخرى تكون ممثلة في هذه الدولة الأجنبيّة بتمثيلها).

---

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 220 ـ 221.

- توحيد نظام جيوش الدول العربيّة الموقّعة على الميثاق، وتوحيد أسلحتها بطريقة متفق عليها.
- ضمان حقوق الأقليات في الدول العربيّة الموقعة على الميثاق.
- إنشاء مجلس دائم للاتحاد العربيّ، تُمثل فيه الدول العربيّة الموقعة على الميثاق بمندوبين يتناسب عددهم مع عدد سكان هذه الدول.

ومن الواضح أن ذلك التصور لا يحقق الوحدة السياسيّة العربيّة، بل هو أقرب لمنظّمة إقليمية عربيّة، تعترف لأعضائها بالسيادة والاستقلال السياسيّ، أشبه بجامعة الدول العربيّة الحاليّة. ويبدو أنّ السنهوري قد دون ذلك التصور في مذكّراته، متأثراً بالمشاورات التي كانت تجري بين حكومات الدول العربيّة في بدايات عام 1944م من أجل إنشاء جامعة الدول العربيّة. خاصة أن تاريخ تدوين المذكرة التي حملت هذا التصور، هو العاشر من فبراير 1944م، أي بعد أيام أربعة من انتهاء المشاورات المذكورة، التي في ضوئها، وجه مصطفى النحاس، رئيس الوزراء المصريّ، آنذاك، دعوة للحكومات العربيّة السبع (مصر، والعراق، والأردن، وسورية، ولبنان، والسعودية، واليمن) لتشكيل لجنة تحضيرية لمؤتمر عربيّ عام لدراسة أسس التعاون العربيّ في المستقبل.

ومع الخطوط العامة التي وضعها السنهوري للاتحاد العربيّ، فإنّه يحذّر من عقبتين رئيسيتين في وجه ذلك الاتحاد، أولاهما: مقاومة الأسر العربيّة المالكة، خاصة أن أغلب الدول العربيّة في تلك الفترة كانت تحكمها ملكيات وإمارات وراثية، والعقبة الأخرى هي مقاومة مشروع الوحدة من جانب الاحتلال الأجنبي الذي كان يهيمن على أغلب البلاد العربيّة في ذلك الوقت[1].

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 239.

4 ـ تقييم الجامعة العربيّة:

في مارس 1945م قامت جامعة الدول العربيّة، كمنظّمة إقليمية تجمع في عضويّتها الدول العربيّة المستقلة آنذاك، وكان رأي السنهوري الذي دوّنه في مذكّراته بعد سنوات أربع من تأسيس الجامعة، أنها بوضعها الذي قامت عليه مرحلة عابرة من مراحل الوحدة العربيّة، ولن يقدر لها أن تدوم على ذلك الوضع، فإما أن تنكص للوراء وتنحلّ الجامعة، وإما أن تخطو للأمام فتتحول الجامعة العربيّة إلى دولة اتحادية ثم إلى دولة موحدة. وقد رجح السنهوري ذلك الاحتمال الأخير، مستدلّاً بتجارب الدول الاتحادية التي قامت في العصر الحديث، مثل الولايات المتحدة والاتحاد السويسري[1].

كانت تلك هي أمنية السنهوري، وهي للأسف لم تتحقق حتّى لحظة كتابة السطور، فلم تستطع الجامعة العربيّة أن تتقدّم خطوات متحولة إلى دولة عربيّة موحدة أو حتّى دولة اتحادية، وفي الوقت نفسه لم تنهر الجامعة وتنحلّ، وإنّما بقيت طوال السنوات التالية تستقبل في عضويّتها الدول العربيّة التي استقلت تباعاً، وتُرسخ القطرية والتمزق بين الجسم العربيّ الكبير.

والسبب في رأينا هو العقبتان اللتان أشار إليهما السنهوري آنفاً: الاستعمار، والأسر العربيّة المالكة. فقد أراد الاستعمار البريطانيّ أن تقوم الجامعة العربيّة تحت إشرافه، وأن تُصنع على عينه، لتُرسخ القطرية العربيّة، بدلاً من أن تعمل على إزالتها، وقد جاء ميثاق الجامعة مؤكداً تلك القطرية، وحين رحل الاستعمار العسكري عن البلاد العربيّة، فإنّه قد ترك فيها ذيوله ووكلاءه الذين تصدَّوا لكل محاولات التوحد العربيّ، ولو بشكل ثنائي بين الأقطار العربيّة.

---

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 254.

كما وقفت الأنظمة الملكية الوراثية العربيّة أمام كل مشروعات الوحدة العربيّة، لعلمها أنها ستفقد سلطانها وعروشها في حال تحقق تلك الوحدة. وتضامنت مع الملكيات العربيّة في موقفها المعادي للوحدة، الأنظمة الجمهوريّة العربيّة الأخرى، التي جاء أغلبها بالانقلابات العسكرية، وحكمت دولها بالاستبداد والقهر، بل تحوّل بعضها إلى جمهوريات وراثية!!

وهكذا وقف الجميع أمام الوحدة، التي تعني انهيار 22 نظاماً عربيّاً (بما تمثله من طبقات سياسيّة واقتصادية حاكمة) لصالح نظام عربيّ موحد منشود. وساهم الاستبداد والفساد السياسيّ العربيّ، والتكالب على الحكم، في ترسيخ القطرية العربيّة، وفي تحول الجامعة العربيّة إلى إطار شكلي يرمز إلى تفرق العرب وتضارب مصالحهم، بأكثر مما يرمز لاتحادهم وانتمائهم القومي الواحد.

تبقى إلى جانب هذين السببين الرئيسيين لفشل الجامعة في توحيد العرب، أسباب أخرى فرعية، مثل النص في ميثاق الجامعة على اشتراط الإجماع في اتخاذ قراراتها، وهو ما حال في كثير من الحالات المُلحّة دون اتخاذ قرارات عربيّة ملزمة لكافة الأعضاء، وما جعل الجامعة عاجزة في كثير من المواقف الخطيرة عن اتخاذ قرار حاسم ومناسب.

(ج) ـ الوحدة الوطنيّة:

«لو أمكن مزج القبطي والمسلم مزجاً تامّاً حتّى تنعدم كل الفروق، لكان هذا خير ما يُرجى ولكنّي أرى أنّه يَحسُن الآن بذل كل مجهود لحصر هذه الفروق في دائرة ضيقة، وهي دائرة الاعتقاد الديني، ولا يكون لهذا أثر في الحياة المدنيّة للمصري، ويستتبع هذا

أن يكون القضاء بجميع فروعه واحداً للجميع»[1].

يُقصد بالوحدة الوطنيّة، في مفهومها المعتدل، ألّا يقف اختلاف الدين أو المذهب الدينيّ دون شعور جميع مواطني البلد الإسلاميّ أو العربيّ الواحد، بالانتماء لوطنهم، أو دون حصولهم على حقوق سياسيّة وقانونيّة متساوية. إنها تعني الشعور الوطني الواحد بين كافة مواطني الدولة مهما اختلفت أديانهم ومذاهبهم، وتساوي جميع المواطنين في الحقوق والواجبات السياسيّة والقانونيّة.

وقد حرص السنهوري على تأكيد مفهوم الوحدة الوطنيّة، واعتباره خطوة لا بدّ منها نحو الوحدة العربيّة والإسلاميّة. ومن مظاهر ذلك الحرص تكرار دعوته لتجديد الشريعة الإسلاميّة، بما يُراعي خضوع جميع مواطني الدول الإسلاميّة لها، مسلمين وغير مسلمين، وذلك بفصل الجانب الاعتقادي في الشريعة (الملزم للمسلمين وحدهم) عن الجانب الفقهي، وتقنين الأحكام الفقهية بصورة لا تمييز فيها بين المسلم وغير المسلم، لتصلح للتطبيق على جميع المواطنين بلا استثناء[2].

حتّى في الأحوال الشخصيّة، التي يتميّز فيها أصحاب كل دين بتشريعات وأحكام خاصة، مرتبطة بالعقيدة، يسعى السنهوري لتضييق تلك المساحة، بأن تكون الشريعة الإسلاميّة هي القانون العام الحاكم للأحوال الشخصيّة، الذي يملأ لغير المسلمين ما يجدونه من فراغات تشريعية لم توردها أديانهم، فلا تبقى سوى مسائل تشريعية قليلة يتميز

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 110.

(2) سنتناول تلك الفكرة بعد صفحات قليلة في مبحث: تحديد العقبات **أمام تطبيق الشريعة**.

بها غير المسلمين عن الأغلبيّة المسلمة، مثل أحكام الزواج لدى المسيحيين[1].

وعلى المستوى العملي، يؤكد السنهوري على إيمانه بالوحدة الوطنيّة، حين يصدر قضاء مجلس الدولة تحت رياسته (في ديسمبر 1952م)، حكماً يقضي بأنه لا يجوز لوزارة الداخليّة المصريّة أن تُعطل إقامة الشعائر المسيحية في إحدى الكنائس غير المرخصة. وتتلخص القضيّة التي حملت رقم 538 لسنة 5 قضائيّة، في أن أحد المواطنين المصريّين الأقباط، قد أقام بناءً خصصه للصلاة مع بني ملّته من الأقباط الأرثوذكس، وأطلق عليه اسم «كنيسة القصاصين»، فصدر قرار إداري من وزارة الداخليّة بإيقاف الشعائر الدينيّة بالكنيسة حتّى يصدر مرسوم ملكي، وفقاً للخط الهمايوني، فلجأ المدعي إلى مجلس الدولة، فأصدر السنهوري حكمه بإلغاء قرار وزارة الداخليّة، مستنداً إلى الدستور الذي يكفل الحرّية الدينيّة وحرّية العبادة للمصريين جميعاً.

وفي توكيدٍ على تلك المبادئ الدستورية، طالب السنهوري في ذلك الحكم بإصدار تشريع يحدد الإجراءات والشروط اللازم مراعاتها وتوافرها في إنشاء دور العبادة، ويُلزم الجهة الإداريّة بمنح الترخيص ببناء دور العبادة خلال مدة محددة في حالة توافر تلك الشروط، فإن لم يصدر الترخيص خلال تلك المدة، كان من حق طالب الترخيص أن يبني دار العبادة دون انتظار لقرار من الجهة الإداريّة.

هنا يتجاوز السنهوري الموقف الفقهي الغالب الذي يمنع

(1) سنجد تفصيل تلك الفكرة في الفصل الخامس، في مبحث: **خضوع غير المسلمين لأحكام الشريعة في الأحوال الشخصيّة.**

استحداث الكنائس في البلاد الإسلاميّة[1]، ويعود إلى القواعد العامة في الشريعة الإسلاميّة، التي تكفل حرّية العقيدة والعبادة لغير المسلمين، ما يعني بالضرورة حقهم في بناء دور عبادتهم، وهي القواعد التي وافقها الدستور المصريّ المعمول به حينذاك في مبادئه العامة، واتخذ منها السنهوري السند القانونيّ لحكمه المشار إليه.

ينطلق السنهوري في تعامله مع غير المسلمين في المجتمعات الإسلاميّة، من فهمه للإسلام ـ الذي أشرنا إليه سابقاً ـ باعتباره إطاراً حضارياً يتسع للمسلمين وغيرهم، وهو ما يعني استيعاب غير المسلمين كمواطنين في الدولة الإسلاميّة الكبرى، ويعني بالضرورة استيعابهم في الدول الوطنيّة الأصغر.

وهذا المفهوم الحضاري للإسلام، هو ما يدعو السنهوري لأن يقول في مذكّراته: «لو أمكن مزج القبطي والمسلم مزجاً تامّاً حتّى تنعدم كل الفروق، لكان هذا خير ما يُرجى. ولكني أرى أنّه يحسن الآن بذل كل مجهود لحصر هذه الفروق في دائرة ضيقة، وهي دائرة الاعتقاد الديني، ولا يكون لهذا أثر في الحياة المدنيّة للمصري، ويستتبع هذا أن يكون القضاء بجميع فروعه واحداً للجميع»[2].

قد يُظنّ من عبارته السابقة، أنّ السنهوري يذهب مذهب غلاة الوطنيّة، ويدعو لما يطرحونه اليوم من تذويب الفروق الاعتقادية بين الإسلام والمسيحية، لتصبح كل الأديان سواء، ويلتقي المصريّون على أرضية علمانية لا تأبه بعقيدة أو إيمان. ولكننا لا نؤيد ذلك

---

(1) هناك شبه إجماع في الفقه الإسلاميّ السُّني على منع بناء الكنائس في البلاد الإسلاميّة، وقد قمنا بنقض هذا الحكم في كتابنا: **معذرة فقهاءنا الأجلاء.. الإسلام لم يحرم بناء الكنائس**، دمشق، دار محاكاة، ط1، 2010م.

(2) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 110.

الظن، مطلقاً، فالرجل كان يعتزّ بدينه وعقيدته، وبعد فترة قصيرة من تدوينه تلك الكلمات نجده يتطوع بإعداد رسالته عن الخلافة الإسلاميّة، فلا مجال للتشكيك في انتمائه الإسلاميّ، وإيمانه الديني. والظاهر من السياق أنّ الرجل يدعو لمزج الأقليّة القبطية تشريعياً وسياسيّاً وثقافياً في الأغلبيّة المصريّة المسلمة، وفي الإسلام الحضاري ككل، فتتوحد تشريعات المصريّين وجهات قضائهم وتعليمهم، ولا يحول الاختلاف الدينيّ دون اندماج مسيحيي مصر في الجماعة الوطنيّة المصريّة، ولعلّنا لاحظنا إشارته في نهاية عبارته إلى أهميّة أن يكون القضاء المصريّ قضاء موحداً لكافة المصريّين، دون تمييز دينيّ أو مذهبي.

الركيزة الثانية
تجديد الشريعة الإسلاميّة

بجانب همٍّ الوحدة، احتل تجديد الشريعة الإسلاميّة مكانة مركزية في فكر السنهوري القانونيّ والإسلاميّ على السواء، ولم تكن مفارقة أن يعود ابن الشرق من بعثته الدراسيّة في بلاد الفرنجة، وهو أشد إيماناً وثقة بقدرة الشريعة الإسلاميّة على التجدد والتفوق على أحدث النظم القانونيّة والتشريعيّة في العالم، فقد سمحت له الدراسة القانونيّة المقارنة أن يقف على معالم التفوق والأصالة في النظريات الفقهية الإسلاميّة، وأن تزداد ثقته بالتراث الفقهي الشرقي، الذي لا ينقصه إلّا العقول الذكية المخلصة، ليعود له بهاؤه وتألقه كما كان دوماً. وبخلاف النماذج العمليّة التي قدّمها لتجديد الشريعة الإسلاميّة، والتي سنتناولها في الفصل الخامس، فقد تعامل السنهوري مع قضيّة تجديد الشريعة على النحو التالي:

(أ) ـ تأكيد صلاحية الشريعة للتطبيق على النطاق العالمي:

«الشريعة الإسلاميّة تعدّ في نظر المصنفين من أرقى النظم القانونيّة في العالم. وهي تصلح أن تكون دعامة من دعائم القانون المقارن، ولا نعرف في تاريخ القانون نظاماً قانونياً، قام على دعائم ثابتة من المنطق القانونيّ الدقيق يضاهي منطق القانون الروماني، إلّا الشريعة الإسلاميّة. فإن كان لنا هذا التراث العظيم، فكيف يجوز أن نفرط فيه؟»[1].

في تعامله مع الشريعة الإسلاميّة انطلق السنهوري من قناعة تكونت وترسّخت في نفسه في فترة مبكرة من عمره[2]، وعبر عنها بوضوح وثقة في أكثر من موضع من كتاباته ومحاضراته، قناعة مفادها: إنّ الشريعة الإسلاميّة، التي حكمت الشرق طوال القرون الماضية، صالحة للتطبيق في العصر الحالي، ليس في المجتمعات الإسلاميّة وحدها، وإنّما على النطاق العالمي، فهي لا تقل عن أحدث النظم القانونيّة في دقة منطقها القانونيّ، بل فيها من المبادئ ما يفوق أحدث المبادئ القانونيّة في العصر الحاضر[3].

وقد بنى فقيهنا قناعته هذه على أساس من المقارنة بين مبادئ الشريعة الإسلاميّة وأحكامها، وبين أحدث ما بلغه الفكر القانونيّ

---

(1) انظر: **وجوب تنقيح القانون المدنيّ المصري وعلى أيّ أساس يكون هذا التنقيح**، مصدر سابق.

(2) وردت أول إشارة لتجديد الشريعة الإسلاميّة في مذكّرات السنهوري، بعد أشهر خمسة من وصوله إلى فرنسا ضمن البعثة المصريّة، وتحديداً في 28/ 1/ 1922، ما يدل على اهتمامه المبكر بالشريعة الإسلاميّة، وهو الاهتمام الذي اقترن باهتمامه بالخلافة الإسلاميّة، ودعاه لإعداد رسالته الثانية للدكتوراه عن الخلافة وكيفية تطويرها.

(3) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 316 ـ 317.

المعاصر من نظريات ومبادئ وتشريعات. وحين استقرت تلك العقيدة في عقله ووجدانه، وجد السنهوري من شهادات أعلام الفقه القانونيّ الغربي والمستشرقين ما يُصدِّق إيمانه بالشريعة، ويؤكد على صلاحيتها المتجددة فحرص على الإشارة لتلك الشهادات، ونقل بعضها في كتاباته ومحاضراته، مثل قول المستشرق الإيطالي إنريكو إنساباتو: «إنّ الشريعة الإسلاميّة دقيقة وثابتة من حيث صياغتها، لكنّها مع ذلك تتلاءم مع ضرورات الواقع، وإن تطوّرها لا يقلل من قيمتها وفاعليتها. لقد بقيت قروناً طويلة محتفظة تماماً بحيويتها ومرونتها، رغم صياغتها الدقيقة التي تعطي أحكامها صبغة دينيّة. باختصار، فإنّ الشريعة تحتوي على الروح العالميّة للحضارة»[1].

ولا يكتفي السنهوري بتقرير تلك الحقيقة، بل يتصدّى في حزم وتمكّن للمستشرقين ـ وتلاميذهم من المثقفين العرب والمسلمين ـ الذين يتهمون الشريعة بالجمود وعدم الصلاحية للتطبيق في العصر الحالي، فيقول لهؤلاء وأولئك إنّ الشريعة الإسلاميّة نظام قانوني مرن، قابل للتطوّر والتطوير، وقد تطوّرت كثيراً في الحقبة الأخيرة، وهي قادرة على التطوّر حتّى تواكب المدنيّة الحديثة، وقد أنصفها فقهاء غربيون لهم وزنهم، أمثال الفقيه الألماني كوهلر (Kohler)، والأستاذ الإيطالي دالفيشيو (Del Veechio)، والعميد الأمريكي ويجمور (Wigmore)، وغيرهم كثير[2].

أما المستشرقون الذين وصفوا الشريعة الإسلاميّة بالجمود وعدم القابلية للتطوّر، أمثال المستشرق المجري جولد تسيهر[3]، فيرى

---

(1) **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 317.

(2) **من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنيّ العراقي**، مصدر سابق.

(3) جولد تسيهر (1850 ـ 1920م)، مستشرق مجري يهودي، زار سورية وفلسطين=

السنهوري أنّه لا قيمة لحكمهم هذا، فهم لم يكونوا من رجال القانون، لذا نظروا للشريعة الإسلاميّة نظرة المؤرخ، لا نظرة الفقيه القادر على مقارنة أحكام الشريعة بالنظم القانونيّة القديمة والحديثة[1][2].

وحين يكتب السنهوري في أوائل الثلاثينيات عن وجوب تنقيح القانون المدنيّ المصريّ[3] فإنّه يؤكد على أنّ الشريعة الإسلاميّة تصلح في حالتها الراهنة (أي دون إتمام جهود تجديدها لتلائم تطوّرات العصر) لأن تكون مصدراً خصباً يستمدّ منه المشرع المصريّ

= ومصر في سنة 1873م، وصار أول أستاذ يهودي في جامعة بودابست سنة 1894م، عُرف بطعنه في الإسلام وشريعته، وكونه مصدراً لكثير من المفتريات التي يرددها المستشرقون عن الإسلام. ومن أبرز من ردّوا على مفترياته من علمائنا الشيخ محمد الغزالي، الذي خصص كتابه «دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين» لدحض مزاعم وافتراءات جولد تسيهر التي وجهها للإسلام في كتابه «العقيدة والشريعة».

(1) **وجوب تنقيح القانون المدنيّ المصري**، مصدر سابق.

(2) الحقيقة أن عدم تخصصهم في القانون ليس هو السبب الوحيد في حكمهم هذا، فأغلب هؤلاء المستشرقين ينطلقون من أرضية معادية للإسلام، تبغي تحريف التاريخ الإسلاميّ، وتشويه مبادئ الإسلام وثقافته، وإعطاء المعلومات الخاطئة عنه وعن أهله، والانتقاص بكل وسيلة من الدور الذي أداه الإسلام في تاريخ الثقافة الإنسانية. وبذلك يمنعون انتشار الإسلام بين الغربيين، وقد تشوهت صورته ولصق به ما يشينه. وفي الوقت نفسه يقدمون الأسباب «العلمية» و«التاريخية» لعدوان الاستعمار علينا، بأن يظهروا الإسلام وأصحابه في شكل منكر، ويضفوا الأكاذيب على أصوله وفروعه، حتى تبدو كأنها بقايا خرافات ينبغي محوها محواً، وليصبح المستعمر في صورة الفاتح الذي جاء يحرر المسلمين من الجهل والخرافة والتخلف ويمدهم بنور الحضارة الغربية، وما المذكور جولد تسيهر إلّا نموذج لخريجي تلك المدرسة.

(3) انظر: **وجوب تنقيح القانون المدني**، مصدر سابق.

كثيراً من المبادئ القانونيّة في وضع التقنين المدنيّ الجديد[1].

ويدلل على رأيه هذا بإيراد نماذج لنظريات قانونيّة حديثة سبق أن قررتها الشريعة الإسلاميّة، ربما بطريقة أرقى وأكثر تقدّماً من القوانين الغربيّة الحديثة، مثل نظريّة سوء استعمال الحق، التي قررها الإمام مالك وغيره من الفقهاء المشهورين[2]، ومثل نظريّة الضرورة في الفقه الإسلاميّ التي هي أوسع مدى من نظريّة الظروف الطارئة في الفقه الفرنسي، ومن نظريّة الظروف المتغيّرة في القانون الدوليّ العام، ومن نظريّة الحوادث المفاجئة في القضاء الدستوري الأمريكي[3].

وفي السياق ذاته، وفي خطوة أبعد من ذلك، يجعل السنهوري من الشريعة الإسلاميّة معياراً في الحكم على النظريات القانونيّة الحديثة، وأساساً لقبول تشريعاتنا المعاصرة لبعض تلك النظريات دون بعضها الآخر: فمن النظريات القانونيّة ما لا يصلح إلّا للبلاد التي ظهر فيها، ومنها ما يصلح لبلادنا، وحين نجد في الشريعة الإسلاميّة نظريات عامة، توافق أحدث النظريات التي تقرّرها القوانين الحديثة، فذلك يجعلنا نأخذ بتلك النظريات ونحن مطمئنون لصلاحيتها، واتفاقها مع تقاليدنا القانونيّة وأصول حضارتنا[4].

كذلك هناك مبادئ قانونيّة حديثة لا تزال محلّاً للنظر والجدل بين فقهاء القانون، ومن الطبيعي أن يقف أمامها المُقنِّن المصريّ في

---

(1) وهذا ما فعله السنهوري بالفعل حين أوكل إليه وضع ذلك التقنين بعد سنوات قليلة.

(2) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 180.

(3) انظر: **وجوب تنقيح القانون المدني**، مصدر سابق.

(4) المصدر نفسه.

حيرة لا يدري أيأخذ بها أم يدعها، وهنا يأتي دور الشريعة، إذ يمكن للمقنن المصريّ أن يعرض تلك المبادئ على أحكام الشريعة ومبادئها، فإن وجد لها أصلاً في الشريعة، حسم حيرته وأخذ بها[1].

وبجانب من يتهمون الشريعة بالجمود، هناك من يثيرون اعتراضات أخرى مثل الصعوبة العمليّة في استخراج الأحكام القانونيّة الإسلاميّة من بطون كتب فقهاء المذاهب المختلفة، على كثرة تلك الكتب وضخامة أحجامها، وتناثر الأحكام الشرعيّة في أبوابها المختلفة، وعلى هؤلاء يردّ السنهوري بأن تقنين الشريعة ليس بالأمر الصعب، بل قد تمّ فعلياً، وله سوابق معروفة، مثل التقنين الذي قام به الأتراك في مجلة «الأحكام العدلية»، ومثل المؤلّفات التي وضعها القانونيّ المصريّ محمد قدري باشا[2] في تقنين أحكام الشريعة الإسلاميّة في الأحوال الشخصيّة والمعاملات وأحكام الوقف[3].

يبقى من يعترضون على استبدال الشريعة الإسلاميّة بالقوانين الغربيّة، بحجة أن ذلك الاستبدال يترتب عليه إبعاد البلاد الإسلاميّة عن الحضارة الغربيّة ومنجزاتها في المجالات التشريعيّة وغيرها،

---

(1) «وجوب تنقيح القانون المدني».

(2) محمد قدري باشا (1821 ـ 1886م) مصري المولد والإقامة، ولد بصعيد مصر سنة 1821م لأب أناضولي وأم مصرية. تخرّج في مدرسة الألسن، واشتغل بالترجمة إلى جانب التأليف في مجالات الأدب واللّغة والتاريخ والفقه، وقد ساعده تمكنه من عدد من اللغات مثل التركية والإنجليزية والفرنسيّة والفارسية. تولى وزارة الحقانية أكثر من مرة في عهد الخديوي توفيق. ومؤلّفاته التي أشار إليها السنهوري هي: «مرشد الحيران إلى أحوال الإنسان» وهو في تقنين المعاملات المالية، و«العدل والإنصاف في مشكلات الأوقاف»، وهو في تقنين أحكام الوقف، و«الأحكام الشرعيّة في الأحوال الشخصيّة»، وموضوعه ظاهر من عنوانه.

(3) «وجوب تنقيح القانون المدني»، مصدر سابق.

وهؤلاء يردّ عليهم السنهوري بأن إحلال الشريعة الإسلاميّة محل التشريعات الغربيّة في بلاد الشرق المسلم، لن يتم إلّا بعد دراسة عميقة للفقه الإسلاميّ، وتقنينه في صورة عصرية، حينها لن ينعزل المسلمون عن العالم، بل سيكون النظام القانونيّ الإسلاميّ الجديد مصدراً عظيماً للأفكار القانونيّة الجديدة التي ستساهم في تطوير العلوم القانونيّة في العالم، وستستفيد منها المدارس القانونيّة العالمية[1].

وهكذا يقرّر السنهوري بالأدلة العلميّة والمنطقية صلاحية الشريعة الإسلاميّة لتحكم بلاد المسلمين على الأقل، ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك عمليّاً؟

(ب) ـ الخطوات العمليّة لتطبيق الشريعة الإسلاميّة:

قام منهج السنهوري في بحث خطوات تطبيق الشريعة الإسلاميّة على خطوتين أساسيتين، هما: تحديد العقبات أمام تطبيق الشريعة، ووضع الحلول العمليّة لتلك العقبات، وذلك على النحو التالي:

الخطوة الأولى ـ تحديد العقبات أمام تطبيق الشريعة:

من خلال تأمّله واقع البلاد الإسلاميّة، وحال المصنفات الفقهية الإسلاميّة، رأى السنهوري أن ثمة تحديين أو عقبتين رئيستين أمام تطبيق الشريعة الإسلاميّة في العصر الراهن، هما[2]:

1 ـ أن يحظى تطبيق الشريعة بتأييد المواطنين غير المسلمين في البلاد الإسلاميّة، ويتحقق ذلك بأنْ تكفلَ التشريعات الإسلاميّة

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، هامش ص 321.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 315.

المساواة التامة بين جميع المواطنين، مسلمين وغير مسلمين، وألّا يترتب على تطبيق الشريعة أي انتقاص من الحرّيات الدينيّة للمواطنين غير المسلمين.

2 ـ أن تُجدَّد أحكام التشريع الإسلاميّ بإدخال ما يناسب التطوّرات الاقتصاديّة والسياسيّة التي تفرضها ضرورات الحضارة الحديثة.

العقبة الأولى مرتبطة بألّا تكون للتشريعات الإسلاميّة خصوصيّة تمنع من سريانها على المواطنين غير المسلمين، أو تنتقص من حقوقهم الدينيّة. فالمفترض في القواعد القانونيّة أن تكون عامة ومجردّة، تسري على جميع المواطنين دون استثناء، وقد احتوى الفقه الإسلاميّ أحكاماً لها طابع دينيّ خاص بالمسلمين دون غيرهم، وأحكاماً أخرى لها طابع دنيوي قانوني، يمكن تطبيقها على جميع مواطني الدولة الإسلاميّة، مسلمين وغيرهم، فإن أردنا أن نصل لقانون صالح للتطبيق على جميع المواطنين، فلا بدّ من الفصل بين الجزء الدينيّ والجزء الدنيوي للشريعة الإسلاميّة، وذلك عبر التحديد الدقيق لمفهوم «القانون الإسلاميّ». فإذا تبلور ذلك المفهوم، أمكن تجديد أحكامه وتطوير تشريعاته، وبهذا يمكن التصدي للعقبة الثانية أمام تطبيق الشريعة الإسلاميّة في العصر الحالي.

الخطوة الثانية ـ تحديد مفهوم القانون الإسلاميّ:

يقصد السنهوري بـ «القانون الإسلاميّ»: مجموعة الأحكام الفقهية التي يمكن إدراجها تحت المفهوم المعاصر للأحكام القانونيّة.

وللوصول لتلك الأحكام الفقهية كان على السنهوري أن يقوم بعملية تصفية للعلوم الشرعيّة. فمعلوم أنّ الشريعة الإسلاميّة مفهوم واسع يضم العقيدة والفقه والأخلاق، ولمّا كانت أحكام العقيدة

والأخلاق بعيدة عن مجال التشريع العملي، فإنّ السنهوري يُخرج تلك الأحكام من نطاق بحثه، وتبقى لديه أحكام الفقه. وهنا يقوم بعملية تصفية ثانية، فالفقه يضم نوعين من الأحكام: أحكام العبادات، كالطهارة والصلاة والحج، وأحكام المعاملات، فيقرر السنهوري أنّ القسم الأخير من الأحكام (أحكام المعاملات)، هي ما يمكن أن نصفه بـ«القانون الإسلاميّ»، لابتعاد أحكام العبادات عن مجال العلاقات القانونيّة، على أن يُضاف إلى أحكام المعاملات علم أصول الفقه، الذي يبين مصادر القانون الإسلاميّ، وكيفية استنباط الأحكام من تلك المصادر[1].

ولنا هنا ملاحظة، فنحن نتفق مع السنهوري على أهميّة تبلور «القانون الإسلاميّ»، وأن تكون أحكامه عامة على جميع المواطنين، مسلمين وغير مسلمين، بما يعني ألّا توجد في القوانين أحكام تتصل بالعقيدة الإسلاميّة بشكل مباشر، أو تُلزم غير المسلمين بأحكام العقيدة الإسلاميّة، بما يمثل إكراهاً لهم على تلك العقائد. ومع تسليمنا بصحة تلك الفكرة، فلا بدّ من مراعاة حقيقة هامة، هي أنّ عقائد الإسلام وقيمه الخلقية تمثل الإطار الفلسفي العام للتشريعات الإسلاميّة، ونتصور أنّ السنهوري يدعو لأن لا تظهر العقائد الإسلاميّة في صياغة نصوص القوانين، كيلا تكون تلك النصوص خاصة بالمسلمين وحدهم، وإلّا فإنّ تلك العقائد والقيم ستظهر حتماً في الروح العامة للقانون الإسلاميّ، وليس في ذلك ما يضير غير

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 45 ـ 47 مع الهوامش؛ انظر: **الدين والدولة في الإسلام!** مقال للسنهوري نُشر في مجلة «المحاماة الشرعيّة» العدد الأول، السنة الأولى، 1929م. أورد د.محمد عمارة هذا المقال في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 325 ـ 332.

المسلمين، وقد باتوا جزءاً من الأمة الإسلاميّة، وفق المفهوم الحضاري للإسلام الذي أكد عليه السنهوري في أكثر من موضع.

وحين يُقارن السنهوري بين القانون الغربي، والقانون الإسلاميّ، يجد أنّ القانون الغربي الحديث ينقسم إلى قسمين:

- قانون خاص، يشمل القواعد التي تضبط العلاقات القانونيّة بين الأفراد وبعضهم البعض.

- وقانون عام، يشمل القواعد العامة التي تسري على السلطات العامة، وعلاقة هذه السلطات بالأفراد.

وحين يطبق ذلك التقسيم على القانون الإسلاميّ (الفقه)، يجد السنهوري أنّ الفقه الإسلاميّ شمل كلا القسمين، وإنّ كان الفقهاء لم يستعملوا تلك المصطلحات الحديثة في بحوثهم الفقهية. كما يلاحِظ أن جزءاً من القانون/الفقه العام الإسلاميّ، وهو الخاص بمباحث الإمامة، قد خرج، لظروف تاريخية خاصة، من دائرة الفقه، وصار جزءاً من مباحث علم العقيدة. وكانت ملاحظته الثالثة المهمّة، هي أن مسائل القانون العام المتعلقة بقواعد التنظيم الدستوري والإداري والدوليّ، لم تحظَ من الفقهاء المسلمين في العصور السابقة بالعناية نفسها التي بذلوها لمسائل القانون الخاص[1].

وعلى هذا فـ «القانون الإسلاميّ» المنشود، ينبغي أن يتبع التقسيم القانونيّ الحديث بتقسيمه إلى[2]:

- قانون إسلامي خاص، يضم فروع القانون الخاص المعروفة:

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 46 ـ 47؛ انظر: **الدين والدولة في الإسلام**، مصدر سابق.

(2) **الدين والدولة في الإسلام**، مصدر سابق.

القانون المدنيّ، وقانون المرافعات، والقانون التجاري، والقانون الدوليّ العام.

- وقانون إسلامي عام، يضم فروع القانون العام: القانون الدستوري، والقانون الإداري، والقانون الجنائي، والقانون الدوليّ الخاص.

وينبغي أن تُرد مباحث الإمامة من كتب العقيدة إلى مكانها الطبيعي في كتب الفقه، وأن يسعى الفقهاء المعاصرون إلى استنباط قواعد القانون الإسلاميّ العام، وبلورة القانون الدستوري والإداري الإسلاميّ، على أسس مستقلة ومتميّزة عن القانون الخاص، وأن يعملوا على معالجة القصور الذي أصاب الفقه الإسلاميّ في المجال الدستوري والإداري طوال القرون الماضية.

وقد أصاب السنهوري في ملاحظاته، فكتب الفقه الإسلاميّ، على اختلاف المذاهب، رغم تناولها لأحكام القانون العام والقانون الخاص، فإنها لم تميز بينهما على النحو الحديث، وقد أدى الاستبداد السياسيّ على مر القرون، وتعطيل أكثر أحكام الشورى والإمامة، إلى انكماش الفقه السياسيّ والإداري، وكان التوسع في أحكام العبادات والمعاملات الخاصة رد فعل لذلك الانكماش.

حتّى من كتبوا في السياسة الشرعيّة، كالماوردي[1] ومن تلاه، تناول معظمهم أحكام القانون الدستوري من أعلى لأسفل، أو

---

(1) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (364 ـ 450 هـ) من كبار فقهاء الشافعية، وصاحب موسوعة «الحاوي الكبير» في الفقه الشافعي، عراقي المولد، وقضى معظم حياته بالعراق. تولى القضاء في بغداد، وكان يعلم فيها التفسير والحديث. أقام علاقات مع رجال الدولة العباسية، وكان سفيرهم لدى بني بويه والسلاجقة، وربما كان نشاطه الدبلوماسي هذا سبباً في تعدد كتبه في الفقه السياسيّ، وأشهرها: **الأحكام السلطانية، وقوانين الوزارة وسياسة الملك.**

انطلاقاً من حقوق السلطة وواجباتها وصولاً لحقوق الأمة وواجباتها. وهذا الاتجاه المعكوس، الناتج عن الثقافة السياسيّة السائدة، صاحبَه تأثرٌ من الفقهاء بالأعراف السياسيّة القائمة في عصورهم، دفع كثيراً منهم لإضفاء الشرعيّة على تلك الأعراف، وإن خالفت مبادئ الحكم في الإسلام. وهذا كله لم يسمح بتطوّر الفكر السياسيّ الشرعيّ، ووصوله إلى ما وصل إليه الفكر السياسيّ الغربي الحديث.

ظلّ فقه السياسة الشرعيّة في أغلب العصور كلاماً نظريّاً في المصنفات الفقهية، فلم توجد التجارب الحقيقيّة التي تُنضجه وتطوّره، باستثناء عقود الخلافة الراشدة الثلاثة (11هـ ـ 40 هـ)، التي اجتهد فيها الخلفاء الأربعة الراشدون في تطبيق مبادئ الإسلام في الحكم والسياسة، الأمر الذي جعل الفقهاء التالين يتشبثون بتلك الفترة، ويجعلون ما وقع فيها هو الأساس الذي يحتكمون إليه في وضع النظريّة السياسيّة الإسلاميّة، فصارت طرق اختيار الخلفاء الأربعة[1] هي الطرق الشرعيّة الوحيدة لاختيار الحاكم المسلم، وصار ما فعله أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (رض)، هو في حكم السنن الشرعيّة والتشريعيّة التي يجوز أن يخالفها الحاكم المسلم، وإن تغيرت الأوضاع والظروف وتعاقبت الأجيال!! وفي المجمل غابت العقليات الفقهية القادرة على استلهام الأحكام الدستورية والإداريّة الملائمة لعصرها من الكتاب والسنّة مباشرة، ومن القواعد العامة للشرع، والقادرة على بلورة تلك الأحكام في إطار تفصيلي

(1) نعني اختيار عمر بن الخطاب لأبي بكر الصديق يوم السقيفة ومبايعة الصحابة له، فاختيار أبي بكر لعمر وإقرار الصحابة لذلك، ثم تعيين عمر بن الخطاب ستة من كبار الصحابة ليختاروا من بينهم من يخلفه، ثم ذهاب جماهير المسلمين لعلي بن أبي طالب وطلبهم منه أن يتولى الخلافة بعد مقتل عثمان (رض).

وعملي مناسب، دون تقيد بالمواريث التاريخية والأعراف التي سادت التاريخ الإسلاميّ.

الخطوة الثالثة ـ تجديد الفقه الإسلاميّ:

يُقدّم السنهوري خطّة عمليّة لتجديد الفقه الإسلاميّ تتم على مرحلتين[1]:

1 ـ المرحلة العلميّة:

وهي مرحلة تمهيدية، ينبغي أن تشهد حركة علمية تُجرى في إطارها الأبحاث النظريّة التي تدرس تاريخ الفقه الإسلاميّ، ومنهج الشريعة الإسلاميّة، في ضوء القانون المقارن. ويمكن أن تقوم هذه المرحلة على الجهود الفردية في البداية، ثم تعتمد مع الوقت على الجهود الجماعية.

وفي التعامل مع الفقه الإسلاميّ ينبغي التفرقة بين القواعد العامة للشريعة، باعتبارها أصولاً للشريعة الإسلاميّة، وبين تطبيقات تلك القواعد التي تختلف تفاصيلها باختلاف الزمان والأماكن التي تُطبق فيها. وفي هذا الإطار يمكن النظر للمذاهب الفقهية على أنها تطبيق للقواعد الشرعيّة العامة محكوم بزمنه وظروفه، وبهذا يمكن للمشرعين أن ينتقوا من تلك المذاهب ما يناسب العصر الحالي، وأن يجتهدوا في استنباط ما يحتاجونه من تشريعات اقتضتها تطوّرات الحضارة الحديثة، وضروراتها[2].

وعلى الباحثين في تلك المرحلة أن يراعوا أنّ الشريعة الإسلاميّة قابلة للتطبيق على غير المسلمين من المواطنين، ما يوجب التمييز بين

---

(1) انظر تفصيل المرحلتين في: **فقه الخلافة**، ص 316 ـ 321.

(2) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 150.

القواعد التي لها طابع ديني، وتلك التي لها طابع قانوني بحت في الفقه الإسلاميّ؛ فالنوع الأول من الأحكام له قوة معنوية يفرضها الضمير الدينيّ على المسلم، أما النوع الثاني فهو وحده الذي يصدق عليه وصف الأحكام القانونيّة، وتُطبق على جميع المواطنين بصرف النظر عن انتمائهم الديني.

ومما يساعد على تحقيق ذلك التمييز، أن يشترك في تلك الحركة العلميّة مع الباحثين المسلمين، باحثون قانونيون واجتماعيّون ذوو خبرة من غير المسلمين من مواطني الدول الإسلاميّة، وأن تُعطى العناية الكافية للقاعدة التشريعيّة، التي تعتبر أنّ الشريعة الإسلاميّة تكمّل الشرائع السماوية السابقة، ما لم تتناقض أحكام تلك الشرائع مع أحكام الشريعة الإسلاميّة (شرع من قبلنا شرع لنا)، وبهذا يمكن اعتبار تلك الشرائع جزءاً من الشريعة الإسلاميّة، ومن ثم يمكن قبول مبادئ الشرائع السماوية الأخرى الصالحة للتطبيق في العصر الحالي.

ويتوقع السنهوري أن تشهد تلك المرحلة اختلافات في وجهات النظر، وهي اختلافات مطلوبة؛ لأنها ستُثري الفكر القانونيّ الإسلاميّ، وستكون تمهيداً لخطوة متقدّمة، وهي: الاجتهاد القانونيّ الجماعي لفقهاء الأمة.

ولتدشين تلك المرحلة العلميّة التمهيدية، يقترح السنهوري إنشاء معاهد قانونيّة على المستوى الوطني المحلي، تتحول مع الزمن لمعاهد ذات طابع عالمي، ويمكن في الوقت ذاته عقد مؤتمرات علمية مؤقّتة أو دائمة لتطوير البحث القانونيّ الإسلاميّ.

وبنجاح تلك المرحلة نكون قد وصلنا إلى درجةٍ من الاستقلال الفقهي، تؤهّلنا للمرحلة الثانية، وهي:

2 ـ مرحلة التشريع:

وفيها يبدأ السير في تدوين القوانين الإسلاميّة بطريقة حذرة وتدريجية، ويمكن البداية بالأحوال الشخصيّة للمسلمين، باعتبارها مطبَّقة في أغلب البلاد الإسلاميّة دون مزاحمة من القوانين الغربيّة، وفي تلك البداية، يجب جعل التشريعات الإسلاميّة في الأحوال الشخصيّة كفيلة بالتطبيق على غير المسلمين[1]، بأن تُنحى الاعتبارات العَقَدية من التشريعات، وأن يُسمح للمشرع أن يختار من الآراء في الفقه الإسلاميّ ما يتمشى مع الاتجاهات الاجتماعيّة الحديثة.

إذا نجحت التجربة في مجال الأحوال الشخصيّة، يمكن تكرار التجربة بالتقدّم نحو القوانين المتعلقة بالأموال العقارية وغيرها، مع ملاحظة أن تلك الخطوة ستحتاج للتدرج والحذر، نظراً لتطبيق تشريعات أجنبية في تلك المجالات منذ زمن طويل في بلاد مسلمة، مثل مصر، وقد يترتب على التغيير المفاجئ زعزعة العلاقات القانونيّة في المجتمع.

ويمكن في تطبيق هذه المرحلة تقرير مبدإ دستوري يجعل الشريعة الإسلاميّة هي القانون العام، بمعنى أنّه إن لم يوجد نص وضعي في المسألة المعروضة على القضاء، يلتزم القاضي بتطبيق أحكام الفقه الإسلاميّ التي قررتها المرحلة العلميّة السابقة، ويستمر ذلك حتّى تُلغى القوانين الأجنبيّة التي تطبق في البلاد الإسلاميّة، وبذلك يبدأ التطوّر في البنية القانونيّة في بلادنا.

ومع الوقت، يمكن إلغاء القوانين المستوردة التي تقلّ في مستواها عن أحكام الفقه الإسلاميّ، وتُطبق بدلاً منها الأحكام

---

(1) انظر تفصيل تلك المسألة في الفصل الخامس، في مبحث: **خضوع غير المسلمين لأحكام الشريعة في الأحوال الشخصيّة.**

الإسلاميّة التي قرّرتها المرحلة العلميّة. وفي مرحلة فرعية متقدّمة من المرحلة التشريعيّة، يجب أن تحل الأحكام الفقهية الإسلاميّة محل ما يتبقى من أحكام القوانين المستوردة، على أن يُراعى التدرج الذي يمنع اختلال العلاقات القانونيّة في المجتمع.

ومن حيث الصياغة، ففي حالة وضع الفقه الإسلاميّ في صورة تقنين حديث، يحسن استخدام صياغة تشريعية مرنة، تسمح للقضاء بمراعاة الملاءمة بين النصوص الشرعيّة الثابتة وبين الحاجات المتغيّرة والضرورات العملية، وذلك في ضوء التوجيهات العامة التي يرسمها الفقه.

من المطلوب كذلك أن يُوجَد قدر من الوحدة في وجهة النظر لدى واضعي النصوص في البلاد الإسلاميّة المختلفة، وهذا سيحدث بحكم الضرورة طالما أنهم جميعاً يستمدّون نصوصهم من مصدر واحد هو الفقه الإسلاميّ، وفي الوقت نفسه ينبغي مراعاة تنوع الظروف الاقتصاديّة على امتداد العالم الإسلاميّ.

وحين يحدث التقارب بين نصوص القوانين في الأقطار الشرقيّة، فمن شأنه أن يُخفف من آثار تنازع القوانين، وأن يُوسع مجال النشاط الفقهي في البلاد الإسلاميّة، ويُقوي اتجاه القضاء نحو الابتكار في القواعد، وهو ما يؤديّ إلى استفادة القضاء في كل بلد إسلامي باجتهاد القضاء والفقه في البلاد الإسلاميّة الأخرى.

(جـ) ـ مقترحات عمليّة لتجديد الشريعة الإسلاميّة:

بالإضافة للخطّة المتكاملة التي يقدّمها السنهوري لتجديد الشريعة الإسلاميّة وتقنينها، وهي التي نقلناها في السطور السابقة، فقد تناثرت في كتاباته، ومذكّراته، مقترحات وأفكار بشأن دراسة الفقه الإسلاميّ وتجديده، ومن تلك المقترحات:

- **إنشاء معهد مستقل للفقه الإسلاميّ:**

سجَّل السنهوري تلك الفكرة في مذكّراته[1]، وهو في دمشق يعمل في وضع التقنين المدنيّ السوري، في منتصف الأربعينيات. والخطوة الأولى في إنشاء مثل ذلك المعهد، هي إنشاء دبلوم للفقه الإسلاميّ في قسم الدكتوراه بكلية الحقوق بالقاهرة، تكون إلى جانب الدبلومات الثلاث الموجودة آنذاك، على أن تكون دبلوم الفقه المذكورة إحدى الدبلومين الضروريتين للحصول على درجة الدكتوراه في القانون. ويُدرس في تلك الدبلوم الفقه الإسلاميّ بمذاهبه المختلفة، وأصوله وتاريخه، ويُقارَن بالقوانين الغربيّة.

وبعد استقرار تلك الدبلوم، يمكن إنشاء معهد للفقه الإسلاميّ، تكون مدة الدراسة فيه سنتين، إحداهما يُدرس فيها الفقه الإسلاميّ بمذاهبه المختلفة، وأصوله وتاريخه، مقارنة بالقوانين الغربيّة، وتنتهي السنة الدراسيّة بدبلوم للدكتوراه كما كانت من قبل. ويُدرس في السنة الثانية القانون العام في الفقه الإسلاميّ، وقانون المرافعات في الفقه الإسلاميّ. وتنتهي دراسة السنتين في المعهد بدبلوم عليا ممتازة في الفقه الإسلاميّ، ويستطيع من يحصل على هذه الدبلوم أن يحصل على درجة الدكتوراه في الفقه الإسلاميّ، إذا هو قدّم رسالة في الفقه الإسلاميّ.

وبعد استقرار نشاط المعهد وانتظامه، تأتي الخطوة الثالثة، وهي استقلال المعهد عن الجامعة، ليصبح معهداً ذا شخصيّة معنوية وميزانية مستقلة، وتكون دراسته للفقه الإسلاميّ بالطرق الآتية:

1 ـ التدريس للطلبة ومنحهم الشهادات العلميّة.

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 222 ـ 224.

ويحتفظ المعهد بنظام الدراسة المشار إليه: سنة تحضير لدبلوم الفقه الإسلاميّ، وسنة ثانية لتحضير الدبلوم العليا الممتازة للفقه الإسلاميّ، التي يُمنح على أساسها الطالب درجة الدكتوراه إذا قدّم رسالة في الفقه ويجوز منح هذه الدرجة لطلبة كلية الحقوق بالجامعة كما يجوز منحها لطلبة الأزهر، ويُرصد في ميزانية المعهد عشرون مكافأة دراسية للطلبة، يُخصَّص بعضها للطلبة المسلمين غير المصريّين.

2 ـ إنشاء مجلة للفقه الإسلاميّ.

3 ـ نشر سلسلة من الكتب والرسائل في الفقه الإسلاميّ.

وعن أقسام هذا المعهد، يرى السنهوري أنّه ينبغي أن تتسع ميزانيته لخمس كراسي على الأقل: كرسي منها للفقه الإسلاميّ، وآخر للفقه الإسلاميّ المقارن في مذاهبه المختلفة، وثالث للفقه الإسلاميّ المقارن بالقوانين الغربيّة، ورابع لأصول الفقه، والخامس لتاريخ الفقه. ثم يُرصد العدد المناسب من الأساتذة المساعدين والمدرسين والمعيدين. وينبغي أن يُرصد كذلك في الميزانية مبلغ كافٍ لإنشاء مكتبة كبرى في الفقه الإسلاميّ، تحتوي جميع الكتب المهمّة في الفقه وفي العلوم المتصلة به.

والملاحظ هنا أنّ السنهوري بمقترحه هذا، يُطور ويُفصل ما سبق أن اقترحه في تقريره عن اجتماع المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن بمدينة لاهاي الهولندية سنة 1932م، فقد ختم التقرير مقترحاً على كلية الحقوق بالجامعة المصريّة الأخذ بأحد أمرين[1]:

(1) انظر: تقرير السنهوري عن المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن - بلاهاي- سنة 1932م، نُشر ملخص لترجمته في مجلة القضاء العراقية- ببغداد. أورد محمد=

1 ـ إنشاء دبلوم للدراسات العليا من قسم الدكتوراه بالكلية، يدرس طلبته مع الشريعة الإسلاميّة والقانون المقارن مواد أخرى، مثل تاريخ القانون والقانون الروماني، ويكون هذا الدبلوم الجديد مُكملاً مجموعة الدبلومات العليا التي يتكون منها قسم دكتوراه يُحتذى في وضعه بمثيله في الجامعات الفرنسيّة.

2 ـ أو إنشاء معهد مستقل خاص للشريعة الإسلاميّة والقانون المقارن، وفق النظام الذي أقره مجلس كلية الحقوق للمعاهد المنوعة التي أنشئت في أحضان الكلية.

الركيزة الثالثة
النهضة

كما اهتمّ السنهوري بالوحدة على مستوياتها الثلاثة: الإسلاميّة، والعربيّة، والوطنيّة، فقد انشغل بالنهضة على المستويات الثلاثة نفسها: النهضة الإسلاميّة، والنهضة العربيّة، والنهضة المصريّة، وقدّم في كتاباته ومذكّراته الأفكار والمقترحات التي رآها مفيدة لتلك النهضات.

وقُبيل أن نعالج الخطوط العامة للنهضة لدى السنهوري، ينبغي أن نشير إلى حقيقة أوّلية في هذا المقام، وهي أنّ النهضة لدى السنهوري تقوم في الأساس على ركيزتين، هما: الوحدة، وتجديد الشريعة، وبجانبهما نجد عدداً من المقومات الأساسيّة التي تناولها السنهوري كشروط وخطوات ضرورية لتحقيق النهضة في العالم

= عمارة جزءاً من التقرير في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 33 ـ 342.

الإسلاميّ، عموماً، وفي بلاد العروبة ومصر، خصوصاً. وعلى رأس تلك المقومات يأتي:

- الاستقلال السياسيّ.
- الاستقلال الاقتصادي.
- تجديد الدين.
- التربية الرشيدة للأجيال.
- إصلاح التعليم.
- التقدّم العلمي.

ولما كنا قد تناولنا الوحدة، وتجديد الشريعة، آنفاً، ولا داعي لتكرار الخوض فيهما، فسنعالج المقومات الأخرى، وذلك على النحو التالي:

(أ) ـ الاستقلال السياسيّ:

«يدهشني أن تُبطل المدنيّة الرِّقّ من عهد بعيد، وتُبقي نوعاً منه أشدّ خطراً من كلّ الأنواع. تُبطل رِقّ الأفراد ولا تُبطل رقّ الأمم تحت شعار الاستعمار»[1].

تفتَّح وعي السنهوري في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي، ليجد القوى الاستعمارية الأوروبيّة وهي تتصارع على احتلال البلاد العربيّة والإسلاميّة، وتقسيمها، وابتلاع المزيد منها. ويجد وطنه مصر يرزح تحت الاحتلال البريطانيّ منذ سنوات طويلة (منذ سنة 1882م)، ومن قبلها الجزائر التي احتلها الفرنسيون في

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 78.

سنة 1830م، واحتلوا تونس في سنة 1881م. ويرى دولاً عربيّة أخرى تسقط تباعاً تحت الاحتلال الأجنبي الصريح أو غير المباشر (احتلت ايطاليا ليبيا سنة 1911م، واحتلت فرنسا وبريطانيا المغرب سنة 1912م، واكتمل احتلال بريطانيا للعراق سنة 1918م، وأُعلن الانتداب البريطانيّ على فلسطين سنة1921م، والانتداب الفرنسي على سورية ولبنان سنة 1922م).

ويقرأ السنهوري في تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر، فيرى كيف تتكالب الدول الأوروبيّة على ممتلكات الدولة العثمانية، لاقتناصها واحدة بعد الأخرى، في وحشية وغدر وخيانة تتناقض مع ما يرفعه الأوروبيون من شعارات الحرّية والعدالة والقانون، فتتضح حقيقة الاستعمار لدى السنهوري، ويترسخ في وجدانه أنّ الاستعمار الأوروبي ما هو إلّا استعباد جماعي للأمم والشعوب، ونوع جديد من الرق هو أقسى وأخطر من الرق الفردي الذي كان ينحسر في العالم في تلك الفترة[1].

ويتيقن السنهوري أنّ الاستعمار يحول دون الوحدة الشرقيّة الكبرى، ودون أي صورة للوحدة بين الأمم الشرقيّة، ويعرقل محاولات الشرق للنهوض، مرة بدعوى أن توحد الشرق ونهوضه سيكون موجهاً نحو مناوأة الغرب والصراع معه، ومرة بحجة أنّ الشعوب الشرقيّة لا تصلح للحضارة، وما كل ذلك إلّا ذرائع يسوقها قادة الغرب وساسته لتبرير أطماعهم الاستعمارية واعتداءاتهم على أمم الشرق وشعوبه[2].

وانطلاقاً من ذلك الفهم، تصبح مواجهة الاستعمار لدى

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 59، وانظر أيضاً: ص 78.

(2) **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص325 ـ 326.

السنهوري فريضة على بلاد الشرق (وفي القلب منها مصر)، ويصير الاستقلال السياسيّ خطوة ضرورية ليتمكن أبناء الشرق من تحقيق وحدتهم ونهضتهم.

وفي هذا السياق يشير السنهوري إلى مسألة هامة، وهي حاجة المكتبة العربيّة، في تلك الفترة من عشرينيات القرن العشرين، إلى المؤلّفات التي تتناول تاريخ الاستعمار الحديث، وتعالج أحكام القانون الدوليّ ومسائله المتعلقة بالاستعمار، مثل أحكام الحماية والانتداب[1]. وهي ملحوظة تدلّ على اهتمام السنهوري المبكر بقضايا التحرّر الوطني، وعلى شغفه بالاطلاع على الأبعاد التاريخية والقانونيّة للاستعمار. وقد تحققت رغبته تلك، على مدار العقود التالية، خاصة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، حين امتلأت المكتبة العربيّة بالمؤلّفات السياسيّة والقانونيّة والتاريخية، التي تتناول تاريخ الاستعمار وأحكامه القانونيّة، ومسيرة حركات التحرر الوطني.

وقبل أن ننتقل إلى النقطة التالية، نشير إلى ملحوظة قد تستوقف الباحث في مؤلّفات السنهوري ومذكّراته، وهي أنّ الاستعمار لم يأخذ من كتاباته المساحة التي أخذتها قضايا أخرى، وربما كان ذلك لأن قضيّة التحرر الوطني كانت من القضايا البديهية في تلك الحقبة من تاريخ مصر، وربما لأن مصر شهدت استقلالاً جزئيّاً منذ تصريح 28 فبراير 1922م، وربما كان موقع السنهوري الأكاديمي سبباً في اجتنابه الاصطدام المباشر بالاحتلال البريطانيّ في مصر، خاصة مع تجربة سابقة له مع العمل السياسيّ المباشر، حين شارك وهو يعمل بالنيابة العامة في أعمال ثورة 1919م، ونُقل بسبب ذلك إلى صعيد مصر. وربما كان التفسير في تلك الأسباب مجتمعة، وعلى أيِّ حال

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 168.

يبقى التحرّر من الاستعمار على رأس مقومات النهضة الإسلاميّة والعربيّة والمصريّة، لدى السنهوري.

(ب) ـ الاستقلال الاقتصادي:

على الشرق **«أن يعمل على تنمية الموارد الاقتصاديّة في كل بلد من البلاد الشرقيّة حتّى تتخلص من الاستعمار الاقتصادي، الذي لا يقل خطراً عن الاستعمار السياسيّ»**[1].

في مذكّراته، يشير السنهوري إلى الاستعمار الاقتصادي الذي يراه لا يقل خطراً عن الاستعمار السياسيّ[2] ويقول في أعقاب الاستقلال السياسيّ الجزئي لمصر بصدور تصريح فبراير 1922م: «إذا تحرّرت مصر من الاستعباد السياسيّ أصبح من المهم جدّاً أن تتحرّر من كل استعباد آخر، وبخاصة الاستعباد الاقتصادي الداخليّ بعد أن ملكت الأجانب على المصريّين كثيراً من موارد البلاد»[3].

إذن فالاستقلال السياسيّ للدول الإسلاميّة والعربيّة ينبغي أن يصحبه، أو يلحقه بلا إبطاء، استقلال اقتصادي، والسبيل لتحقيق الاستقلال الاقتصادي لدى السنهوري، هو تنمية الموارد الاقتصاديّة في البلاد الشرقيّة، والاهتمام بالصناعة الوطنيّة، ورفع مستوى المعيشة للمواطنين، والسعي لإعادة ملكية الموارد الاقتصاديّة لأبناء البلاد الأصليين[4].

وقد أشار السنهوري كثيراً للاشتراكيّة في مذكّراته، وعدَّها من

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 110.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 126.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 217.

الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها القوميّة العربيّة[1]. ومن الواضح أنّه كان يميل لصورة معتدلة من الاشتراكيّة، أقرب لفكرة العدالة الاجتماعيّة التي تدعو لتوزيع الثروة في المجتمع، توزيعاً يقلل الفروق بين الطبقات، ويهيئ للجميع فرصاً متكافئة للكسب المادّي والرقي الاجتماعيّ. كما تجعل تلك الاشتراكيّة رؤوس الأموال الكبرى في يد الدولة، بما يُمكنها من إنشاء الصناعات الكبرى، وفي الوقت نفسه يعترف ذلك النظام الاشتراكي بالملكية الخاصة، فلا يسلب المواطنين ملكياتهم ويصادرها لصالح الدولة، كما جرى في النظم الشيوعية. ويقول السنهوري عن تلك الاشتراكيّة: «لا أرى أنّ الروح الاشتراكيّة تتناقض مع الروح الشرقيّة (الإسلاميّة)، ففي مصر مثلاً يمكن القيام بالإصلاحات الداخليّة اللازمة لتقوية الأمة على أسس إسلاميّة، تؤدي إلى توزيع الثروة توزيعاً أقرب للعدل من التوزيع الحالي»[2].

وفي هذا الإطار كان السنهوري من المتحمسين لإعادة توزيع الملكية الزراعية في مصر بتقييد ملكيات كبار الملاك، وتوزيع ما تُنزع ملكيته على المزارعين المعدمين وصغار الملاك، وهي السياسة التي طُبقت بعد قيام الجيش المصريّ بحركته في يوليو 1952م، وعُرفت بسياسة «الإصلاح الزراعي»، لذا لم يتردّد السنهوري في الإشراف ـ بصفته رئيساً لمجلس الدولة ـ على وضع قانون الإصلاح الزراعي الذي صدر في سبتمبر 1952م، كما انضم إلى اللجنة العليا للإصلاح الزراعي التي أُوكل إليها تنفيذ ذلك القانون[3].

(1) انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 307 ـ 308.

(2) المصدر نفسه، ص 160.

(3) روى توفيق الحكيم في كتابه «عودة الوعي»، كيف كان السنهوري متحمساً لسياسة الإصلاح الزراعي، وكيف أشار على الضباط بجعل الحدّ الأقصى=

كما كان السنهوري يرى أن من الضروري إنشاء حزب للعمال والفلاحين في مصر، يعمل على[1]:

- تعليم الفلاحين والعمال المصريّين تعليماً إجبارياً مجانياً.
- تأليف النقابات الزراعية ونقابات العمال.
- تحسين الحالة الصحية في مساكن الفلاحين والعمال.
- اشتراك الفلاحين والعمال بعد أن يتم تعليمهم اشتراكاً فعلياً في إدارة حكومتهم، وفي إدارة الحياة الاقتصاديّة للبلاد على مبادئ تستفيد من تجارب الأمم الأخرى، وفي الوقت نفسه تبتعد عن التطرف الاشتراكي.

ويرى السنهوري أنّه ينبغي التمهيد لقيام مثل هذا الحزب، بأن يقوم المفكرون بالبدء في تحقيق ما يمكن تحقيقه عملياً من أهداف الحزب المذكورة، فإذا شعر الفلاحون والعمال بخطوات الإصلاح، تحمسوا للعمل لإكمال تلك الخطوات، ويسهل وقتها تفاهمهم على إنشاء حزب يمثلهم، ويسهل انخراطهم في الحزب المنشود.

ويحذّر السنهوري من الآفات التي يمكن أن تفسد تلك الفكرة، وعلى رأسها تسلل الوصوليين للحركة العمالية الفلاحية، بغية تسخيرها للأهواء والمصالح الشخصيّة الضيقة، وفي ذلك يقول: «ويجب العمل على إبعاد الوصوليين عن هذه الحركة، وجعلها حركة صادقة مخلصة للفلاحين والعمال، والسعي في إيجاد أكبر عدد ممكن منهم يمثلهم تمثيلاً صحيحاً، ينضم إليهم فريق من المتعلمين

= للملكية الزراعية مائتي فدان بدلاً من خمسمائة فدان. انظر: **عودة الوعي**، مصدر سابق، ص 36 ـ 37.

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 120.

المخلصين لهذا المبدإ، يكونون أقلية صغيرة حتّى يستطيع العمال والفلاحون أن يديروا شؤونهم بأنفسهم»[1].

كذلك يُحذّر السنهوري من العجلة في إنشاء الحزب المقترح قبل أن يتوافر للفلاحين والعمال الوعي الكافي بوضعهم في النظام الاجتماعيّ: «ولا يحسن التعجيل بإنشاء حزب من أول الأمر، من غير أن يتوافر لدى الفلاحين والعمال فكرة ناضجة، تكون نتيجة تعاليم منظّمة عن مركزهم في النظام الاجتماعيّ، وما لهم من الحقوق على هذا النظام الذي هم دعامته، وبالأخص ما عليهم من الواجبات لهذا النظام، حتّى يرتكز على دعامة قوية. وأقصد بالفلاحين هنا غير كبار المزارعين، وهم عمال الزراعة وصغار الملاك من المزارعين»[2].

وحين يجد السنهوري نفسه، وهو يعدّ القانون المدنيّ المصريّ، مضطراً لتقنين الإقراض بفائدة (الذي هو أشنع صور الربا)، ويحاول أن يجد المخرج الشرعيّ لهذا، فإنّه يُعرب عن أمله في قيام نظام اشتراكي في مصر، تصبح رؤوس الأموال في ظلّه بيد الدولة، فتنتهي الحاجة للإقراض بفائدة، ويعود الربا إلى أصله من التحريم[3].

كذلك يدعو السنهوري الدول الشرقيّة للاستفادة من نموّ الحركات الاشتراكيّة والشيوعية في أوروبا، والتعاون معها في القضاء على المشروعات الاستعمارية في الشرق[4].

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**،.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

(3) انظر: عبد الرزّاق السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ: دراسة مقارنة بالفقه الغربي**، بيروت، المجمع العلمي العربيّ، ج3، ص244.

(4) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 116.

(ج) ـ تجديد الدين:

كان السنهوري يرى أنّ مدنيّة الشرق قامت في البداية على الدين، وأنّ الشرق إن أراد استعادة مدنيته، فلا بدّ أن تتسم تلك المدنيّة بأمرين، أولهما أن تتصل بالتراث الشرقي وتصل الماضي بالمستقبل، والأمر الآخر أن تقوم تلك المدنيّة على الرُّوحانية في مواجهة المادّية الغالبة على المدنيّة الغربيّة. وهذا ما يجعل الدين أساساً للمدنيّة الشرقيّة المنشودة، كما كان أساساً للمدنيّة فيما مضى، وعلى هذا فلا مجال مُطلقاً للمطالبة بهجر الدين، كما فعل الغربيون، فإن كانت مدنيتهم المادّية تسمح بذلك، فليس للشرق والشرقيين مدنيّة بغير الدين وروحه[1].

فإن استقرّت هذه القاعدة، فإنها لا تنفي حاجة الشرقيين إلى تنقية دينهم من الخرافات والأوهام. والظاهر أنّ السنهوري يقصد بالدين الديانات السماوية الشرقيّة الثلاث: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، وأن دعوته لتنقية الدين تشمل الأديان الثلاثة، وتصحبها دعوة للتكامل بين تلك الأديان وأتباعها، فها هو يقول: «فلا تقولوا أن يقلد [الشرق] الغرب في تركه للدين فأنتم تسيئون للمدنيّة أكبر إساءة، وقد بدأت المدنيّة بالدين وستنتهي إلى الدين، ولكن قولوا له أن ينقّي الأديان مما أحاطها من الأوهام، وأن يجعلها مكملة بعضها للبعض»[2].

(د) ـ التربية الرشيدة للأجيال:

كان السنهوري كبير الاهتمام بقضية التربية الصحيحة للأجيال

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ص 145 ـ 146.

الصغيرة في المجتمع المصريّ، والمجتمعات الشرقيّة عموماً. يتضح ذلك من الأفكار التربوية التي بثها في مذكّراته، ومن سعيه في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي لتأسيس جمعيّة «الشبّان المصريّين»، لتكون منبراً لنشر مبادئه وأفكاره التربوية، وتطبيقها على الشباب المصريّ. وقد ذكرنا كيف كانت تلك الفكرة سبباً في فصل السنهوري من الجامعة في سنة 1934م.

وبالنظر في ما دونه في مذكّراته، نجده يرى أنّ التربية الصحيحة ينبغي أن تقوم على:

- الخشونة[1] فالحياة السهلة لا تُعوّد الأبناء القوة والأخلاق، كما يفعل الاحتياج المادّي والحياة الخشنة.
- غرس الكرامة الذاتية[2]، والكرامة القومية[3] في نفس الفرد، حتّى يعلم معنى الحقوق العامة كحرّية الرأي والحرّية الشخصيّة[4]. ومن خلال إحساس الفرد بكرامته الذاتيّة والقومية، يمكن غرس القيم النبيلة بداخله، مثل حب الوطن والأخلاق الفاضلة، وبهذا يعتز المرء بوطنه وقومه، ما يجعله عصيّاً على الذوبان في الأمم الأخرى أو التبعية لها.
- تربية العقل[5]، وهذه هي المهمّة الأولى للتعليم المدرسي، وعلى المجتمع أن يهيئ للنظام التعليمي كل الوسائل والأسباب التي تعينه على أداء تلك المهمّة.

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 112.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

(3) المصدر نفسه، ص 119.

(4) المصدر نفسه، ص 147.

(5) المصدر نفسه، ص 126.

- تعليم التاريخ[1]، فالاطلاع على التاريخ المصريّ والإسلاميّ يساعد على بث روح الكرامة الشخصيّة والقوميّة في نفوس الأجيال.
- التربية الدينيّة في الصغر[2]، ففي السن الصغيرة لا تعرف نفوس الناشئة التفكير والتردد الذي يزعزع في النفس جذور الفضائل والعقائد، فإذا غُرست العقائد الدينيّة والأخلاق في نفس الطفل، فإنّه يكبر وينمو عقله، وقد وجد أساساً مستقرّاً من الفضيلة يساعده في تفكيره، دون أن تتشكك نفسه أو تتمرد على تلك الفضائل.
- غرس الطموح[3]، فالطموح هو الوقود الذي يدفع الأجيال الجديدة للنهوض بمجتمعها وأمتها.
- السفر[4]، فبالسفر يكتسب الناشئة الخبرات، وتقوى نفوسهم على مواجهة الحياة وأحداثها.

(هـ) ـ إصلاح التعليم:

تناول السنهوري في أكثر من موضع من مذكّراته مسألة إصلاح التعليم في مصر، مُدوناً مقترحاته وتصوراته لذلك الإصلاح، ومن أهم ما ذهب إليه في هذا الشأن:

ـ جعل التعليم إجباريّاً

من الأفكار التي سجلها السنهوري في مذكّراته، ضرورة أن

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ص 119.

(4) المصدر نفسه، ص 112.

يكون التعليم في مصر إجبارياً على كافة المصريّين. ولنلاحظ أنّه كتب هذا الاقتراح أثناء فترة ابتعاثه في فرنسا، وتحديداً في العام 1922م[1]، في وقت لم يكن فيه إلحاق الأبناء بالتعليم العام في استطاعة أغلبية الأسر المصريّة، خاصة في الريف بسبب ارتفاع تكاليف ذلك التعليم عن المستوى المادّي كأغلبية الشعب المصريّ، ولم يكن أمام الطموحين من الفقراء إلّا التعليم الأزهري، وكان خرّيجوه يحتلون مكانة اجتماعيّة أدنى من خريجي التعليم العام، كما كانت حظوظهم في الوظائف العامة، ومرتباتهم، أقل بكثير من خريجي التعليم العام. وهذه الملاحظة تدل على أن وعي السنهوري بأهميّة التعليم وضرورته قد نضج في تلك الفترة،` ساعد في ذلك ما رآه من اهتمام بالتعليم في فرنسا، وما لمسه من دور التعليم الإجباريّ في نهضة الأمم الأوروبيّة.

والسنهوري كما يستند في فكرته هذه إلى ضروريات الحياة المعاصرة، التي تجعل التعليم واجباً على الدولة نحو مواطنيها، وإلى احتياج مصر في نهضتها إلى فرض التعليم الإجباريّ، فإنّه يستند أيضاً إلى الشريعة الإسلاميّة، ويقرّر في اطمئنان أنّ التعليم الإجباريّ من أصول الشريعة الإسلاميّة، مصداقاً لقول النبي (ص): «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»[2].

ورغم موافقتنا للسنهوري في فكرة التعليم الإجباريّ، أو الإلزامي، فلا بدّ من التنويه إلى أنّ الحديث الذي استند إليه ورد في كتب الحديث بصيغة مختلفة، رواها ابن ماجة والبيهقي، هي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، والحديث بهذه الصيغة يدور بين درجة

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 80.
(2) المصدر نفسه، ص 140 ـ 141.

الحسن والصحيح، ولم يرد في طرقه أو ألفاظه كلمة «ومسلمة» التي يزيدها الناس في نهاية الحديث، ولا حاجة لهذه الزيادة من الأصل، فكلمة «مسلم» تفيد العموم، الذي يشمل الرجال والنساء، ومعروف أن تعاليم الشرع وإن خاطبت المذكر، فهي عامة في الرجال والنساء، ما لم يرد في الخطاب الشرعيّ تخصيص للرجال دون النساء.

ـ توحيد نظم التعليم:

في (ليون) الفرنسيّة، حيث أتيح له أن يطّلع على نظام التعليم الفرنسي، يتأمّل السنهوري نظام التعليم في مصر، فيجد أنّه لا يوجد نظام تعليمي موحد فيها، في تلك الفترة من عشرينيات القرن العشرين، فهناك التعليم الدينيّ في الأزهر والمدارس المشتقة منه، كمدرسة القضاء الشرعيّ ودار العلوم، وهناك المدارس التي تسير على منهاج أوروبي مثل مدارس الحكومة والمدارس الحرة. ولم يكن غريباً أن يؤديّ هذا الازدواج التعليمي إلى تباعد طبقات المجتمع وفئاته في الثقافة، والفكر، والعقليّة، حتّى في الزي (نظراً للزي المميز للأزهريين آنذاك عن الأفندية من طلبة وخرّيجي المدارس الحكوميّة). لذا يرى السنهوري أهميّة العمل على تقريب مناهج التعليم وتوحيدها، لتتوحد عناصر الأمة وطبقاتها في ثقافتها وعقليتها، وتكون تلك الوحدة مقوّماً من مقومات الأمة المصريّة[1].

وبعد عودته من البعثة، يعود السنهوري فيؤكد على خطورة توحيد التعليم، قائلاً: «توحيد القضاء وتوحيد التعليم في مصر أمران من الأمور الخطيرة يجب التفكير في الوصول إليهما ولو تدرُّجاً»[2].

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 122 ـ 123.

(2) المصدر نفسه، ص 188.

- ارتباط التعليم بالحياة العملية:

أشار السنهوري إلى أهميّة أن يرتبط التعليم في مصر بالحياة العمليّة واحتياجات سوق العمل، وأن يتم التوسع في التعليم الفني المتوسط، وأن يكون خرّيجوه أكثر عدداً من خرّيجي التعليم العالي، لأن سوق العمل تحتاج من العمال والفنيين أكثر مما تحتاج من حملة المؤهّلات العليا[1].

والعجيب أنّ مصر لا تزال تعاني من تلك المشكلة حتّى لحظة كتابة هذه السطور، إذ تُخرّج الجامعات كل سنة مئات الألوف من حملة المؤهّلات العليا، ولا يجد أكثرهم الوظائف المناسبة لتخصصاتهم ومؤهّلاتهم، دعك من انخفاض المستوى الثقافيّ والعلمي لأغلبيتهم نتيجة لانحدار المنظومة التعليميّة واعتمادها على التلقين والحفظ، وعلى كل ما من شأنه أن يعين الطلاب على اجتياز الامتحانات، دون مبالاة بقياس مستواهم العلمي الحقيقي.

من المهم كذلك، كما يشير السنهوري، أن يتفق التعليم مع ميول الطلاب وقدراتهم، فمن وقفت به قدراته عند مرحلة التعليم الأساسي، فينبغي ألا يُكره على الالتحاق بالمراحل التعليميّة الأعلى، ومن ذهبت به ميوله للتعليم الفني أو المتوسط وجبت إعانته على ذلك، ومن سمَت همّته للتعليم العالي وجب على الدولة أن تفتح الباب أمامه، وأن تذلل أمامه كل العقبات، المادّية وغير المادّية[2].

ومن المهم ها هنا أن نلاحظ أنّ السنهوري يكتب تلك الكلمات في الأربعينيات من القرن الماضي، حين كان إكمال التعليم، خاصة

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 214 ـ 215.

(2) المصدر نفسه، ص 218.

التعليم الجامعي، حُلماً لكثير من المصريّين، خاصة في الريف، بسبب النفقات التي لم يكن يقدر عليها أكثر الشعب آنذاك، كما ذكرنا سابقاً.

ـ تعليم المرأة فرض:

كما ذكرنا من قليل، فإنّ السنهوري آمن بأنّ التعليم الإجباريّ من أصول الشريعة الإسلاميّة، يستوي في ذلك الرجال والنساء، بدليل قوله (ص): «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، فقد عدّ النبي (ص) تعليم النساء في أهميّة تعليم الرجال: «بل وذكره بوضوح تام، وأطنب في ذكره، إذ كان يكفي أن يذكر لفظ (مسلم) حتّى يتناول الرجال والنساء كما هو المعروف من قواعد اللّغة العربيّة، فتخصيص المسلمات بالذكر يدل على أنّ النبي (ص) لم يرد أن يجعل في هذا أدنى موضع للشك»[1].

وقد علّقنا منذ صفحات قليلة على خطأ الصيغة التي أوردها السنهوري للحديث، وأن كلمة «مسلمة» لم ترد في رواياته الصحيحة، وأنّ الحديث يشمل الرجال والنساء لعموم الخطاب.

ـ إصلاح التعليم الأزهري:

يقدّم السنهوري تصوراً لتطوير التعليم الأزهري يقوم على[2]:

تقسيم الأزهر إلى ثلاثة أقسام:

- قسم ابتدائي ينتشر في أنحاء مصر.
- وقسم ثانوي: منه ما يُعد لقسم الدين والعقائد، ويُجعل مركزه في الجامع الأزهر وفي كل المديريات. ومنه ما يُعد لقسم

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 140 ـ 141.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

الآداب، وهو القسم الثانوي بمدرسة دار العلوم، ومنه ما يُعد لقسم الفقه الإسلاميّ (القانون)، وهو القسم الثانوي بمدرسة القضاء.

ويُجعل منهاج الدراسة في هذه الأقسام مناسباً لما يُعد الطالب نفسه لأجله من العلوم، مع جعل المبادئ الأساسيّة للغة العربيّة والعقائد مشتركة في الجميع، ومع مراعاة إدخال لغة أجنبية شرقية (الفارسية أو التركية)، ولغة أجنبية غربيّة (الفرنسيّة أو الإنجليزية) في مناهج دراسة القسم الثانوي بدار العلوم.

- **وقسم للدراسات العالية، يضم:**

1 ـ قسم الدين والعقائد (ويُراعَى فيه دراسة تاريخ الأديان الكتابية وخلاصتها).

2 ـ قسم الآداب، وهو القسم العالي بدار العلوم، ويراعى فيه دراسة اللّغة العبرية، عدا التوسع في اللغتين الأجنبيتين الأخريين.

3 ـ قسم الفقه والقانون، وهو القسم العالي بمدرسة القضاء الشرعيّ، ويراعى فيه دراسة اللّغة الفرنسيّة، ومبادئ القوانين اللّاتينية.

وتكون كل هذه الأقسام مكونة لأكبر جامعة إسلاميّة شرقيّة يبقى لها اسمها القديم وهو الجامع الأزهر. ويُعد بكل قسم من الأقسام العالية درجات تتميم [دبلوم ـ ليسانس]، ودرجات تفوق أو تخصص، وعالميّة (دكتوراه)، وأقسام خاصة بالشرقيين غير المصريّين، يُراعى فيها حاجيات بلادهم المختلفة.

ويُلاحَظ هنا أنّ السنهوري كتب هذه الأفكار قبل أن يُدون خواطره عن ضرورة توحيد نظام التعليم في مصر، فحين يقع ذلك

التوحيد الذي دعا إليه، المفترض أن ينتهي الأزهر كمؤسّسة تعليمية مستقلة، ويقتصر التعليم على النظام الموحد الذي يرث التعليم العام والتعليم الأزهري معاً. والسؤال هنا: هل يستطيع النظام التعليمي الموحد الذي فكر فيه السنهوري أن يقدّم احتياجات المجتمع من المعارف الدنيوية والشرعيّة، وأن يُشبع احتياجات الراغبين في التوسع الدراسي في العلوم الإسلاميّة؟..

لم يقدّم السنهوري إجابة مباشرة لمثل هذا السؤال، ولكن مِن إلحاح الرجل على بعث العلوم الشرقيّة، والاهتمام باللّغة والتراث العلمي والفقهي، يصبح من الواضح أنّ النظام التعليمي الموحد الذي دعا إليه، لم يكن ليُهمل العلوم الشرعيّة التي يضطلع بها التعليم الأزهري.

يُلاحظ كذلك أنّ السنهوري لم يتطرق لدراسة العلوم الطبيعية في الأزهر في أيّ من مراحله الثلاث التي ذكرها، وهذه ملحوظة تستحق التأمّل، وربما كان ذلك لاعتقاد السنهوري أن من يتوجهون للتعليم الأزهري - باختيارهم وليس بسبب الظروف المادّية - تكون لديهم رغبة مسبقة في دراسة العلوم الشرعيّة، وأن من يبغِ دراسة العلوم الطبيعية يولِّ وجهه شطر التعليم العام، وربما كانت الظروف في ذلك العصر لا تسمح بتصور الأزهر جامعة للعلوم الطبيعية والدنيوية بجانب العلوم الشرعيّة، وربما يكون التعليل في السببين معاً.

كما يُلاحظ أن بعض المقترحات التي ذكرناها آنفاً قد تحقق بالفعل حاليّاً، مثل دراسة اللّغة العبرية في كلية دار العلوم، ودراسة اللّغة الانجليزية في التعليم الأزهري، ودراسة القانونين اللّاتيني والأنجلوسكسوني في كلية الشريعة والقانون، والدراسة المقارنة للأديان في الكليات الشرعيّة الأزهرية.

- دور الجامعة في المجتمع:

يلخص أحد أصدقاء السنهوري العراقيين[1] رؤية السنهوري للدور الذي ينبغي أن تقوم به الجامعة في المجتمع المصريّ، والمجتمعات الشرقيّة عموماً: فهي ينبغي ألّا يقتصر عملها على التدريس، بل أول ما ينبغي أن تهتم به هو نشر الثقافة العليا في البلاد، ثم يأتي التدريس بعد ذلك. أما التعليم الجامعي فينبغي أن يتمثل مفهومه في تثقيف الطلبة، وخلق بيئة علمية في البلاد تتسع للبحث العلمي الحر.

ولتقوم الجامعة بدورها التنويري للمجتمع، يجب أن تتجاوز تنظيم الدروس لطلبتها إلى تنظيم المحاضرات العامة لتثقيف الجمهور، وعليها إنشاء المعاهد العلميّة المتخصصة التي تخدم شؤون الحياة، وعليها كذلك تشجيع التأليف العلمي، وكل عمل يوقظ الحياة الفكريّة في البلاد. ويجب أن تتسم الجامعة بالروح العلميّة الديمقراطيّة وبالطابع الشعبيّ الذي يجعلها تتجه للشعب تغذيه بالعلم والثقافة.

وهذه فكرة أخرى من أفكار السنهوري التي تدل على حسه الثقافيّ والاجتماعيّ، وفهمه المتقدّم لدور الجامعات والمؤسّسات التعليميّة والثقافيّة في النهضة بمجتمعاتها وشعوبها. وأذكر من قراءاتي عن الجامعة المصريّة في الفترة قبل يوليو 1952م، أنها كانت تفتح أبوابها للجمهور بجانب الطلبة، لحضور المحاضرات والتثقف، وهو ما يُشعرني بالحسرة اليوم على جامعاتنا المصريّة، التي تقف الشرطة

---

(1) ضياء شيت خطاب رئيس محكمة التميز العراقية السابق، في مقال له عن الدكتور السنهوري بعنوان: **المرحوم العلّامة عبد الرزّاق السنهوري**، نشر في مجلة القضاء العراقية، في العدد الثالث تموز أيلول 1971م، من ص 8 إلى ص 38، **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، هامش ص 183.

على بواباتها للتأكد من هويّة الطلبة الداخلين، ومنع غيرهم من الدخول لأسباب تتعلق بالمحاذير السياسيّة، التي تعلو لدى الأنظمة العربيّة على أية غايات ثقافيّة أو علمية.

- إصلاح المناهج في التعليم الثانوي[1]:

دعا السنهوري إلى إصلاح المناهج الدراسيّة في التعليم الثانوي، وذلك بأن يُستبدل بالكتب الدراسيّة العتيقة التي كانت تُدرس في المدارس الثانويّة آنذاك، كتب جديدة تقدّم المبادئ العامة للعلوم الطبيعية والاجتماعيّة، وآداب السلوك، بأسلوب عربيّ صحيح يسهل فهمه على الطلاب في هذه السن، مع مراعاة التدرج والتوسع في تلك المبادئ من فرقة دراسية إلى الفرقة الأعلى، ليستطيع الطلاب في تلك المرحلة التي تتكون فيها عقولهم، أن يقفوا على أهم مسائل الحياة من حولهم، ويكون في هذا تمهيد ثقافيّ وعقلي للدراسة الجامعية، لمن يُكمل تعليمه الجامعي منهم.

والعلوم الاجتماعيّة التي يشير إليها السنهوري هي: الاقتصاد، والأخلاق، والسياسة، والاجتماع، ومبادئ الفلسفة والقانون. والملاحظ هنا أنّه لا يشير إلى فصل تلك العلوم عن العلوم الطبيعية، بل الظاهر أنّه يدعو لتدريس كلا النوعين من العلوم: الاجتماعيّة والطبيعية معاً لجميع الطلاب، وليس كما يفعل النظام التعليمي المصريّ الحالي، بتقسيم طلاب الثانويّة العامة إلى قسمين: طلاب القسم العلمي، الذين يتخصصون في العلوم الطبيعية، وطلاب القسم الأدبي الذين يتخصصون في العلوم الاجتماعيّة، ويترتب على ذلك انفصال ذهني وثقافيّ لدى خرّيجي الجامعات بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعيّة، فإن تناقشت مع أحدهم في مسألة علمية يعتذر

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 80 ـ 81.

لك بأدب بأنه لن يستطيع التفاعل معك لأنه خريج القسم الأدبي في الثانويّة العامة، فلم يدرس مثل تلك الأمور، والعكس يحدث أيضاً مع خرّيجي القسم العلمي!!

ويتطرق السنهوري إلى نموذج للمواد الدراسيّة التي تحتاج لتطوير وتحديث، وهي مادة الإنشاء، التي يرى أنها ينبغي ألّا تقتصر على الموضوعات التقليدية، دون الموضوعات والفنون التعبيرية الحديثة، بل يجب أن تدخّل فيها فنون الخطابة والصحافة والكتابة العلميّة، ليكتسب الطلبة المهارات التي تُعينهم على الكتابة والتعبير في تلك المجالات.

(و)ـ النهضة العلميّة:

أشار السنهوري إلى ضرورة النهوض العلمي للشرق الإسلاميّ عموماً، والنهوض العلمي المصريّ خصوصاً، والنهضة العلميّة التي يدعو إليها السنهوري تقوم على جناحين[1]:

1 ـ إحياء العلوم والمعارف الشرقيّة، وبخاصة الإسلاميّة، مع بث روح العصر فيها، وبذلك ينتفع الشرقيون بتراثهم، ويصلون حاضرهم بماضيهم، وينطلقون للمستقبل من أرضية علمية وحضاريّة ثابتة وواثقة.

2 ـ الاقتباس من الحضارة الغربيّة، واستيراد النافع من نظم تلك الحضارة ومنجزاتها العلميّة، بما يُمكّن الشرق من استدراك ما فاته، واستئناف مسيرته الحضاريّة والعلميّة.

والمتأمّل لمذكّرات السنهوري ومجمل كتاباته، يجد أنّ الرجل

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، ص 113 ـ و133.

لم يكن يجد ذلك التعارض الذي افتعلته العلمانية الغربيّة، والفلسفات المادّية، بين الدين والعلم، بل كان يدعو كما ذكرنا لبناء مدنيّة الشرق ونهضته على الدين، وعلى الروحانية التي يفتقر إليها الغرب في مدنيته؛ بل إنّ السنهوري يحذر من التعصب للعلم الذي يأبى كل ما ينافي النظريات العلميّة، بما قد يوصل المرء لرفض المعتقدات الدينيّة، وهو يعتبر أنّ التعصب للعلم لا يقل في خطره عن التعصب الديني[1].

(ز) ـ النهوض باللّغة العربيّة:

نالت اللّغة العربيّة نصيبها من خواطر السنهوري وتأمّلاته، وحين تناول الخطوات العمليّة لبعث النهضة الشرقيّة، لم ينسَ الإشارة إلى أهميّة تعليم اللّغة العربيّة في البلاد الإسلاميّة التي لا تتكلم بها، وضرورة اتخاذها لغة رسمية للمؤتمرات والحكومات، ودعا إلى إنشاء مجامع علمية لغوية وفنية[2]. وشدد على ضرورة النهوض باللّغة العربيّة، وتوحيد لهجاتها المختلفة بقدر الإمكان[3].

ومن الوسائل العمليّة التي اقترحها السنهوري من أجل النهوض باللّغة العربيّة[4]:

ـ عقد مؤتمر للغة العربيّة في القاهرة:

مهمة هذا المؤتمر هي اتخاذ القرارات اللازمة للنهوض باللّغة العربيّة، مثل:

---

(1) السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة، ص 176.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

(4) المصدر نفسه، ص 167 ـ 168.

- تعريب العلوم عن طريق تكليف العلماء العرب بوضع مؤلّفات عربيّة في العلوم المختلفة.
- تشكيل مجمع لغوي لوضع المصطلحات والألفاظ التي تنقص اللّغة العربيّة في العلوم المختلفة.
- تشكيل مجمع أدبي لتشجيع الآداب العربيّة وتجديدها، لتتفق مع روح العصر الحالي.
- إنشاء ما يلزم من المجلات والصحف لخدمة اللّغة العربيّة، وتكوين لجنة خاصة من الصحفيين للنظر في ترقي الصحافة العربيّة، وإيجاد الروابط بين الصحف العربيّة[1].
- إصدار توصيات إلى الحكومات العربيّة بالإصلاحات التي ينبغي إدخالها على المناهج التعليميّة للنهوض باللّغة العربيّة وآدابها.

وقد تحقّقت إحدى أمنيات السنهوري بإنشاء مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة في سنة 1932م، وبعد سنوات (في سنة 1946م) اختير السنهوري ضمن أعضاء المجمع.

وفي إحدى جلسات المجمع (تحديداً في إبريل 1953م)، وقف السنهوري وألقى كلمة عبر فيها عن رؤيته لتطوّر اللّغة العربيّة منطلقاً من فرضيّة أنّ اللغات المتطوّرة تتميز بأن تكون لغة الكتابة فيها قريبة من لغة الكلام، ولغة الحاضر بعيدة عن لغة الماضي. وقد قام السنهوري بتطبيق تلك الفرضيّة على اللّغة العربيّة[2]، فوجد أن لغة

---

(1) تحقق هذا الاقتراح، ولو نظريّاً، بإنشاء اتحاد الصحفيين العرب في عام 1964م، ومقره الدائم بالقاهرة.

(2) تطبيق الفرضيّة المشار إليها على اللّغة العربيّة لم يتم في كلمته أمام المجمع، =

الكتابة في اللّغة العربيّة بعيدة عن لغة الكلام، وأنّ اللّغة العربيّة الحاضرة قريبة من لغة الماضي، وهذا ما يدل على أنّ اللّغة العربيّة لم تتطوّر إلّا قليلاً، بينما المفترض بأي لغة أنها مثل الكائن الحي، ينبغي أن تتطوّر وتواكب عصرها[1].

ويبدو أنّ السنهوري في فكرته عن التطوّر تلك قد تأثر بالفكر اليساري المادّي، ونظرياته الثقافيّة واللغوية، التي بدأت في الانتشار في تلك الحقبة من القرن العشرين، ولا تزال تتردد لليوم، كما يبدو أنّه قد نظر للغات الأوروبيّة التي تقترب عاميتها من فصحاها، وتُكتب كما تُنطق، في الأغلب من الألفاظ، وأراد للعربيّة أن تقترب من هذا.

ورأينا الخاص في هذه القضيّة أنّ اللّغة ليست كائناً حيّاً، كما تُشبَّه، بل هي منظومة بيانيّة وثقافيّة ترتبط بكائن حي متغيّر هو الإنسان، فاللّغة في الأصل هي وسيلة للتعبير والتواصل، تتحمل بالأبعاد النفسيّة والثقافيّة لأهلها. وقد يصح الحديث عن تطوّر اللغات، وإخضاعها للمشيئة المطلقة لأصحابها، وينطبق ذلك المنطق على سائر اللغات، وفي مختلف الحالات والظروف، ولكنّه لا يصح في حالتين: حالة اللّغة العربيّة، باعتبارها لغة ذات خصوصيّة دينيّة، وفي حالة رغبة أمة من الأمم في التوحد سياسيّاً وثقافياً.

اكتسبت اللّغة العربيّة خصوصيتها من ارتباطها بالرسالة السماوية الخاتمة، ذات البعد العالمي، ومن القرآن الكريم الذي مثّل ذروة الرقي اللغوي والبلاغي العربيّ، وهذا ما كفل للعربيّة أن تبقى على

= وإنما قام به السنهوري في مذكّراته الشخصيّة حين كان يدون ما جرى في جلسة المجمع، فأضاف هذه الأفكار لما قاله في كلمته.

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 279 ـ 280.

مدى القرون، وألّا تبتعد في العصر الحالي كثيراً عنها حين نزل القرآن. وهذا ما ينبغي أن يُحمد للغة العربيّة، لا أن يؤخذ عليها، فقد كفل ذلك للعرب والمسلمين التواصل مع تراثهم وتاريخهم، وفي الوقت نفسه لم يقف عائقاً دون النهضة العلميّة والحضاريّة، للعرب والمسلمين في عصر نهضتهم، كما لا يقف اليوم عائقاً أمام استيعاب اللّغة العربيّة لمقتضيات الحضارة العصرية، ومصطلحاتها، ولا أمام تجديد اللّغة العربيّة ذاتها. وها نحن نرى النصف الأول من القرن الماضي يشهد طفرة ثقافيّة وأدبية عربيّة قادها أدباء وكتّاب أمثال الرافعي، والعقاد، لم يشكُ أيٌّ منهم يوماً من اللّغة العربيّة، بل نجد العقاد يستخدم كثيراً من الألفاظ المعجميّة الجزلة دون تردد أو وجل، ولا يحول ذلك دون شهرته وذيوع مؤلّفاته.

تنطلق نظريّة تطوّر اللّغة، من فرضيّة جامدة غير واقعية، قام عليها الفكر اليساري المادّي، وهي أنّ الإنسان في مسيرته البشرية ينطلق في خط مستقيم صاعد، في تقدّم حضاري وفكري دائم، ابتدأ من تطوّر القرد إلى صورة الإنسان (كما زعم دارْوِن). ومن نتائج تلك الفرضيّة أنّ اللّغة تصحب الإنسان في تقدّمه ورقيه هذا، وينعكس ذلك عليها، وأنه لا قداسة للغة أو معتقد في رحلة التطوّر تلك، فكل مرحلة إنسانيّة تفرض بناءها الثقافيّ والاعتقادي، وكل مرحلة من المفترض أن تتطوّر عن سابقتها، بل لا بد من التغيير والتطوير لتسير عجلة التقدّم[1].

ودون مزيد من الخوض في التفصيلات النظريّة، فإنّ أصحاب

---

(1) يطرح الإسلام مفهوم التغير والتغيير المبنيّ على السنن الكونية والقوانين الاجتماعيّة، في مواجهة قانون التطوّر الذي تطرحه المادّية، المبنيّ على قياس القوانين الاجتماعيّة على القوانين الطبيعية الجامدة.

نظريّة التطوّر المادّي والثقافيّ هذه، يتجاهلون أنّ اللّغة العربيّة بلغت ذروتها في لحظة تاريخية معيّنة، وصار لديها نموذج لغوي أعلى، لا يمكن بلوغه أو تجاوزه، هو القرآن الكريم، الذي يمثل تحدياً لغويّاً دائماً أمام الأجيال العربيّة المتعاقبة، وبذلك فإنّ اللّغة العربيّة بدأت مسيرتها الحضاريّة وهي في مستوى لغوي عالٍ، ومن نقطة تفوق، على عكس غالب الحضارات البشرية، بما يخرق قاعدة التطوّر التي يقررونها، ويجعل المسألة بشأن اللّغة العربيّة أقرب للدورات اللغوية المتعاقبة، دورة تشهد تجديداً ونهوضاً للغة العربيّة، تليها دورة من الجمود، ثم تعود دورة النهوض، وهكذا.. قد تطول إحدى الدورات، وقد يستمر الجمود فترة أطول، ولكن تبقى تلك الخصيصة للغة العربيّة، دون سائر اللغات.

من الحقائق اللغوية أنّه لا توجد في حياة الناس اليوم لغة تحتفظ بأغلب مفرداتها وقواعدها كما كانت من ألفي عام، باستثناء اللّغة العربيّة، أما سائر اللغات فقد تحورت، وتبدلت، وتوالدت، حتّى صارت لغات أخرى لا تمتُّ لأصولها الأولى إلّا بالعلاقات التاريخية التي يتابعها المتخصصون، وذلك التفرد للغة العربيّة راجع كما قلنا لارتباطها بالقرآن والسُّنة، وهو ارتباط دائم لا ينقطع، فالقرآن لا تحتويه لغة أخرى، لأن لغته جزء من إعجازه، بخلاف الكتب السماوية الأخرى التي تُرجمت من لغة لأخرى حتّى فقدت أصلها الأول.

كذلك من الخطورة بمكان أن ندعو لتقريب اللّغة المكتوبة من اللّغة المنطوقة؛ لأن لغتنا المنطوقة هي دون لغتنا المكتوبة بكثير في الدقة والقدرات التعبيرية والجمال، والأخطر أنّ اللهجات المحلية التي تتعدد في الدولة العربيّة الواحدة، ستكون في تلك الحالة هي اللّغة المنطوقة، فبأي لهجة من عشرات اللهجات العربيّة سنأخذ إن أخذنا بلغتنا المنطوقة؟!

كذلك فإنّ من شأن تحقق الدعوة لابتعاد لغة الحاضر عن لغة الماضي، أن يُعجز الأجيال الحاضرة عن فهم التراث العربيّ الدينيّ والعلمي والأدبي، فتحتاج لمن يشرح لها أشعار السلف وكتبهم الفقهية والعلميّة، وتصبح العربيّة كاللّغة اللّاتينية، قاصرة على النخبة من المثقفين ورجال الدين، ويعجز عن فهمها المتعلم العادي، وهذه النتيجة تخالف ما يدعو إليه السنهوري من أهميّة التواصل مع تراث الحضارة الإسلاميّة والعربيّة، وبعث هذا التراث في العصر الحاضر.

الحالة الثانية التي تتعطل فيها مسألة التطوّر اللغوي هذه، هي مرحلة التبلور القومي والتوحد السياسيّ لأمة من الأمم، ففي هذه الحالة لا بدّ من توحيد الأمة وجمعها على لهجة واحدة قياسية، وعلى قواعد لغوية واحدة، على الأقل بشكل رسمي، لتكتمل الوحدة القوميّة والسياسيّة، وقد أشار السنهوري نفسه ـ كما أسلفنا ـ إلى أهميّة توحيد اللهجات العربيّة بقدر الإمكان، ليتفق العرب على لهجة واحدة عليا يساهمون جميعاً في النهوض بها وتجديدها.

لسنا مع تقديس اللّغة العربيّة، أو أي لغة من اللغات، ولكنّه قدر العربيّة أن تختص بكلمات الله، وأن تكتسب القداسة على هذا المستوى[1]، ومن واجبنا الدينيّ أن نحافظ على صلب اللّغة وقواعدها الأساسية، للحفاظ على القرآن والتراث الإسلاميّ والعربيّ، وكيلا ننقطع عن حضارتنا ومصنفات أسلافنا العظماء.

وقد سبق للسنهوري أن ألقى أمام مجمع اللّغة العربيّة قبل كلمته المشار إليها، ببضع بسنوات، محاضرة أخرى ربما توضح وجهة

---

(1) نرى أن للغة العربيّة مستويين: مستوى مقدّساً، إذا نظرنا إليها كلغة دينيّة، ومستوى عامّاً، وهذا المستوى هو ما يقبل التطوير واختلاف اللهجات، ونرى أنّه من الواجب الحفاظ على كلا المستويين.

نظره في قضيّة تطوير اللّغة العربيّة، وتخفف من تطرف فكرته التي ذكرناها آنفاً.

ذهب السنهوري في تلك المحاضرة إلى أنّ التطوّر في اللغات هو من سنن الوجود، وهو يأتي عبر الإجماع، الذي يعني حق كل جيل في أن يصنع لغته على قدر حاجته، وأن يبتدع من الألفاظ ما يتماشى مع حضارته، ومتى حدث ذلك فإنّ الألفاظ المبتدعة تأخذ مكانها المشروع في اللّغة وتصبح جزءاً منها. وأكد في الوقت نفسه على أنّ الإجماع لا يعني الفوضى في استحداث الألفاظ والمصطلحات، ولا يعني إجازة كل ما يخطر ببال الكتاب من ألفاظ مستحدثة، حتّى لو كانت تخالف أصول اللّغة وقواعدها، بل مهمة الإجماع ها هنا أن يقضي على الفوضى في ابتداع الألفاظ، بأن يُجيز ما اتفق منها مع قواعد اللّغة وروحها، ويأبي غير ذلك. ولا بد لذلك الإجماع من أن تُوضع قواعده وضوابطه، كي يقوم بمهمته على نحو صحيح[1].

وربما كانت تلك الرؤية من السنهوري أرشد من فكرته عن التطوّر اللغوي التي رددنا عليها، وأقرب للقبول.

(ح) ـ منهج شامل للنهضة المصريّة:

من ضمن خواطره التي سجلها في مذكّراته، دون السنهوري خاطرة تلخص تصوره لخطوات إصلاح الأوضاع السياسيّة والاقتصادية والاجتماعيّة المصريّة، والنهوض بمصر في كافة المجالات، وقد قسم المنهج المقترح إلى قسمين[2]:

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، هامش ص 280.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

1 ـ إصلاح السياسيّة الداخليّة:

ويتم ذلك بمجموعة من السياسات والإجراءات المتمثلة في:

- نشر التعليم بين كافة المصريّين، على أن يتولى ذلك التعليم توعية المصريّين بحقوقهم وواجباتهم السياسيّة والاجتماعيّة.
- الإصلاح الاجتماعيّ الذي ينتج عنه إصلاح الأخلاق، وتحسين الظروف الاجتماعيّة للمصريين، وبثّ روح الكرامة الذاتيّة في نفس كل فرد، حتّى يعلم معنى الحقوق العامة والحريات الشخصيّة، ويتعلم الشعب المصريّ في مجموعه كيف يحكم نفسه، ويدير شؤونه.
- الاهتمام بالصناعة والتجارة، وتحسين أحوال الفلاح المصريّ.
- ربط السودان بمصر بالروابط الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة والسياسيّة.
- تنمية القوة العسكرية لمصر، عن طريق فرض التجنيد الإجباريّ، وتطوير المدارس العسكرية، وإنشاء أسطول قوي يتلاءم مع مركز مصر البحري.
- وحين يتحقّق كل ذلك، يمكن تكوين رأي عام ثابت ينساق للمبادئ والمصالح الوطنيّة، ويمكن بناء تقاليد سياسيّة ثابتة تحكم البلاد، على أساس إسلامي ديمقراطي.

2 ـ إصلاح السياسة الخارجيّة:

وذلك بقيام السياسة الخارجيّة لمصر على:

- الوقوف أمام المطامع الاستعمارية في العالم الإسلاميّ، وصدّ الغارات الغربيّة على الشرق المسلم.

- توثيق الروابط بين أمم الشرق الإسلاميّ، وذلك من خلال البدء بالروابط الاجتماعيّة والاقتصادية، وصولاً للوحدة السياسيّة العربيّة، فالإسلاميّة.
- العمل على نشر السلام في العالم، والسعي لخير الإنسانيّة جمعاء.

الفصل الرابع
السنهوري وتجديد الخلافة

بعد أن استعرضنا الركائز الرئيسية لفكر السنهوري، نقدّم في هذا الفصل بعض القضايا التفصيلية التي تعرّض لها الرجل في رسالته الأكاديمية التي أعدها عن الخلافة الإسلاميّة، ونعرض رؤيته لكيفية تجديد ذلك النظام الإسلاميّ المتفرد، وإعادة الخلافة الصحيحة الراشدة لحياة المسلمين.

(أ) ـ تعريف الخلافة:

في تعريفه للخلافة الإسلاميّة، لم يقدّم السنهوري تعريفاً جديداً من عنده، بل لجأ لما عرفها به السابقون، وتحديداً لتعريف الفقيه الحنفي سعد الدين التفتازاني[1]، الذي كان يرى أنّ الخلافة هي:

---

(1) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني. (712 ـ 791هـ). من فقهاء الحنفية، ولد بتفتازان بخراسان وإليها نُسب. اشتهر في علم الأصول والتفسير والعقيدة والبلاغة. من مصنفاته: «التلويح في كشف حقائق التنقيح في الأصول»، و«تهذيب الكلام»، والتعريف الذي أورده السنهوري للخلافة مأخوذ من الكتاب الأخير.

«رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي (ص)». وأشار السنهوري في الهامش إلى أنّه اطلع على تعريفات مشابهة في كتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي[1]، ولدى ابن خلدون في مقدّمته، ولدى ابن همام الفقيه الحنفي[2]، فضلاً عما أورده رشيد رضا في كتابه «الخلافة» عن الرازي المفسر الشهير[3].

وقد ذهب توفيق الشاوي[4] إلى أن اكتفاء السنهوري بذلك التعريف الموجز التقليدي، دون أن يقدّم تعريفاً من عنده، إنّما هو راجع إلى أنّ السنهوري كان معنيّاً، أساساً، باستنباط المبادئ التي تقوم عليها النظريّة العامة للنظام السياسيّ في الإسلام، وذلك بعرض ما جاء به الفقهاء، واستخلاص المبادئ العامة للنظام الإسلاميّ منه، فلم تشغله التعريفات التي قد تكون نتاج مرحلة معيّنة في الفكر الإسلاميّ، وكان من الطبيعي أن يعرض التعريفات والأقوال الفقهية كما هي لكي تكتمل الصورة، وتتضح المبادئ العامة التي يمكن البناء عليها في تطوير نظام الخلافة وتجديده.

ورغم أنّ تفسير الشاوي صحيح إلى حدّ بعيدٍ، فإنّنا نلاحظ أنّ

---

(1) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشيرازي، من فقهاء الشافعية، ولد بعد سنة 708 هـ، كان إماماً في الفقه واللّغة والأصول، من مصنفاته: «المواقف» الذي كتبه في مسائل علم الكلام على مذهب الأشاعرة، و«شرح مختصر ابن الحاجب في علم الأصول». وكانت وفاته في سنة 756 هـ، وقيل سنة 753 هـ.

(2) كمال الدين محمّد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي (790 ـ 861 هـ)، من أئمة فقهاء الحنفية. ولد بمصر، وعاش أغلب حياته بها، حتى توفي. من أشهر مصنفاته «فتح القدير» وهو حاشية على كتاب «الهداية» في الفقه الحنفي.

(3) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 65.

(4) في تعليقاته في هامش كتاب: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 65.

السنهوري في أغلب تناوله لقضايا الفقه الإسلاميّ، كان يميل للترجيح والموازنة أكثر من ميله للاجتهاد، وذلك راجع في تقديرنا إلى أنّه ينطلق من أرضية قانونيّة مستقرة، فالرجل كما ذكرنا، يرى أن من السبل الرئيسية لتجديد الشريعة، مقارنتها بأحدث ما وصل إليه الفكر القانونيّ الغربي، وهو حين يشتبك مع القضايا الفقهية والشرعيّة، كثيراً ما يكون الحل الغربي ماثلاً في ذهنه، لذا فإنّه نادراً ما يجتهد، وكلما أعوزه حل توسع في دراسة الأقوال الفقهية وانتقى منها ما يرتضيه.

وعقب إيراده تعريف الخلافة، يلاحظ السنهوري أن ابن خلدون ميَّز في مقدّمته بين ثلاثة أنواع من نظم الحكم «الحكم الواقعي، الذي تسيطر فيه القوة، والحكم السياسيّ المبني على قواعد العقل، والحكم الإسلاميّ المبني على الشريعة». وقد أورد السنهوري تلك الملحوظة دون تعقيب، وكأنه يوافق ابن خلدون على مضمونها، ويرى أن ذلك التقسيم واقعي ويستوفي كل صور الحكم البشري[1].

ومن الواضح أن ابن خلدون يتكلم عن مصادر المشروعية في النظم السياسيّة، كما كان يراها في التاريخ البشري، ويقسمها إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ نظم تقوم على القوة والغلبة.

2 ـ ونظم تقوم على القواعد القانونيّة الوضعيّة المتفق عليها في المجتمعات لتنظيم ولاية الحكم.

3 ـ ونظام الخلافة القائم على أحكام الشريعة الإسلاميّة.

4 ـ ولا يعني إيراد السنهوري لذلك التقسيم، أنّه يقصد أن نظام

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 65.

الخلافة الذي يستمدّ مشروعيّته من أحكام الشرع الإسلاميّ، يخلو من الأسس العقليّة والقواعد الوضعيّة التي يجتهد بها الفقهاء والعلماء للحفاظ على مصالح الناس؛ فكثيراً ما تحدث السنهوري عن المصالح العامة التي تنزل منزلة الحاجات الضرورية[1]، وإنّما هو يعني ما عناه ابن خلدون من أنّ النظام المبني على الشرع الإلٰهيّ، هو أفضل تلك النظام، فالنظم الوضعيّة مهما بلغت من الرقي والعدالة، فإنها تبغي تحقيق المصالح الدنيوية للناس دون مصالحهم الأخروية، ووُضاع القوانين من البشر لن يصلوا مهما اجتهدوا لما في الشرائع السماوية من شمول وعدالة وإلمام بكل أحوال الحياة ومشكلاتها.

وفي ذلك يقول ابن خلدون: «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقليّة. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينيّة نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أنّ الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنّها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم .﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾. فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتّى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع. فما كان منه بمقتضى القهر والتغلّب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده، كما هو مقتضى

---

(1) انظر مثلاً: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، مصدر سابق، ج3، ص 209.

الحكمة السياسيّة. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنّه نظر بغير نور الله ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾؛ لأنّ الشارع أعلم بمصالح الكافة في ما هو مغيّب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره قال (ص): (إنما هي أعمالكم ترد عليكم). وأحكام السياسة إنّما تطلع على مصالح الدنيا فقط .﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ۝٧﴾ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعيّة في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء»[1].

(ب) ـ خصائص الخلافة الإسلاميّة:

يورد السنهوري خصائص الخلافة الإسلاميّة، كما استنبطها من التعريفات التي اطلع عليها، ومن كلام ابن خلدون، وهي[2]:

1 ـ اختصاصات الحكومة الإسلاميّة (الخلافة) عامة، أي تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينيّة.

2 ـ حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلاميّة.

3 ـ الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلاميّ.

وهنا يلاحظ الشاوي[3] أنّ السنهوري لم يورد مبدأ «الشورى» كخاصية من الخصائص الرئيسية التي يقوم عليها نظام الخلافة، ويلتمس له العذر، على أساس أنّ السنهوري يتناول خصائص

---

(1) مقدمة ابن خلدون، نسخة إلكترونية.

(2) **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 66.

(3) في تعليقاته في هامش المصدر نفسه، ص 65 ـ 66.

الحكومات الراشدة التي تم اختيارها بالشورى، لذا فهو يفترض من البداية توفر خاصية الشورى.

ولسنا مع الشاوي في فهمه هذا، لسببين، أولهما أنّ الشورى في الإسلام لا تقتصر على طريقة اختيار الخليفة، ولا تتوقف عند ذلك، كما يوحي كلام الشاوي، بل هي مبدأ عام يتم به اختيار الحاكم، ويلتزم أن يتبعه في إدارته للدولة أثناء ولايته. وهذا يقودنا للسبب الآخر: فالشورى، والعدالة، والمساواة بين الناس، وغيرها من المبادئ والقيم التي يقوم عليها الحكم الإسلاميّ، إنّما هي تندرج تحت الخاصية الثانية التي أوردها السنهوري (حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلاميّة)، فإذا كان الراجح شرعاً وعقلاً أنّ الشورى واجبة على الحاكم، فهي إذن من أحكام الشريعة الملزمة للحكومة الإسلاميّة.

ولا يفوت السنهوري أن يشير عقب إيراده للخصائص الثلاث، إلى أنّ توفرها في أي نظام سياسيّ كافٍ للحكم عليه بأنه نظام إسلامي وشرعي، مهما كان شكله، أو اسمه، وكافٍ لإطلاق وصف «الخلافة» على ذلك النظام.

أي أنّ السنهوري، بلغة القانونيّين، يأخذ بالمعيار الموضوعي في توصيف نظام الخلافة، ولا يبالي بالمعيار الشكلي، وهو يزيد الأمر إيضاحاً في الهامش، حين يقرّر أنّ المسلمين في عهد أبي بكر الصدّيق ابتكروا لفظ «خليفة الرسول»، للدلالة على المنصب السياسيّ الذي تولّاه أبو بكر بعد وفاة النبي (ص)، وفي عهد عمر استُخدم لقب «أمير المؤمنين»، كما استُخدم لقب «إمام» في عهد النبي للدلالة على رئيس الجماعة الإسلاميّة، وهو اللقب الذي اعتمده الشيعة وتمسكوا به في ما بعد، وفي ذلك كله ما يدلّ على أنّ مسمَّى «الخلافة» مسمّى وضعي، لم يأت به كتاب ولم تُلزم به

سُنّة، وأنه لا مشكلة في تغير الاسم إن بقي الجوهر، وبقيت الخصائص الثلاث المذكورة[1].

وهذه الملحوظة تخدم الهدف النهائي للسنهوري في دراسته للخلافة، فهو يدعو لتطوير الخلافة لتأخذ شكل عصبة أمم شرقية، أو أي شكل حديث يقوم على جوهر الخلافة، وكان لا بد له من أن يلتمس في نظريّة الخلافة ما لا يمنع تغيير اسم الخلافة وشكلها، إنِ استدعى الأمر ذلك التغيير، وهو ما كان.

ورأينا الشخصي أنّ مرونة الإسلام لا تمنع ذلك، فإذا كانت الخلافة من الوسائل الشرعيّة لتحقيق المصالح العامة للأمة، فإنّه من الممكن أن تتغير الوسيلة بالقدر الذي يسمح بتحقيق الهدف، ما دام ذلك في إطار الشرعيّة والمصالح المشروعية، ولا بأس بأيٍّ مسمى تأخذ به الأمة، ما دام جوهر الحكم الرشيد سيوجد، وأهداف الأمة ستتحقق.

(ج) ـ وجوب الخلافة الإسلاميّة:

بعد تعريف الخلافة، وبيان خصائصها، يطرح السنهوري السؤال عن حكم وجود مثل تلك الحكومة الإسلاميّة: «**هل يجب أن توجد** حكومة إسلاميّة تتوفّر فيها الصفات الثلاث التي ذكرناها؟ وما هو سند ذلك الوجوب أو أساسه؟».

في إجابته يطرح السنهوري وجهات نظر الفِرَق الإسلاميّة المختلفة التي حملتها إجاباتهم عن ذلك السؤال[2]:

---

(1) **فقه الخلافة**، ص 66.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 66 ـ 72.

- **أهل السُّنّة:**

يرون أنّ الخلافة واجب شرعيّ، يستمدّ وجوبه من إجماع المسلمين على ذلك عقب وفاة النبي (ص)، وإن كان قد وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين بشأن الخلافة، فإنّه قد اقتصر على تعيين شخص الخليفة، ولم يكن خلافاً على مبدإ الخلافة أو على وجوب اختيار الخليفة.

- **المعتزلة:**

يرون أنّ الخلافة واجب شرعي، كأهل السنّة، ولكنّهم يذهبون إلى أن سند الوجوب هو العقل، فوجود حكومة للمجتمع المسلم ضرورة يُحتمها العقل، لأنّه لا يمكن وجود مجتمع بدون رئيس.

- **الجمع بين المذهبين:**

وبجانب الرأيين السابقين، فهناك نظريّة ثالثة ذهب إليها بعض المعتزلة، تجمع بين الرأيين إذ تقول إنّ للخلافة في وجوبها أساساً عقليّاً وشرعيّاً في الوقت نفسه، وهي النظريّة نفسها التي ذهب إليها التفتازاني (الفقيه السني)، ورجحها السنهوري.

يرى السنهوري أنّ للخلافة أساساً عقليّاً، وسنداً شرعيّاً، وأنّ دور السند الشرعيّ هو تقييد الأساس العقلي، وصبغه بالصبغة الشرعيّة، فالدليل العقليّ البحت يستوجب وجود سلطة عامة أيّاً كان شكلها، وهنا يأتي دور الدليل الشرعيّ الذي يقيّد تلك السلطة بالخصائص الثلاث الواجبة في الخلافة، والدليل الشرعيّ ها هنا هو الإجماع الذي أشار إليه أهل السّنّة.

وينتهي السنهوري من الوجوب الشرعيّ والعقليّ للخلافة، إلى أنّ المسلمين ملزمون بالعمل على إقامة الخلافة واستمرارها، وأن هذا الواجب يُعَدُّ «فرض كفاية» على عموم الأمة.

والمُلاحَظ هنا، أن أهميّة السند العقليّ لوجوب الخلافة تتمثّل في أنّه يُذكر المسلمين دوماً بأنّ الخلافة وسيلة، وليست غاية في نفسها، ومن ثم فيمكن تطوّرها شكلاً، على أن تحتفظ بخصائصها الجوهرية المستندة إلى سندها الشرعيّ ووجوبها.

هنا أيضاً يستفيد السنهوري من اختياره لتلك النظريّة الثالثة، في التأكيد على فرضيته الأساسية، وهي قابلية نظام الخلافة التقليدي للتطوير، ما دام التطوير لا يمسّ الخصائص الجوهرية لذلك النظام.

(د) ـ الرد على مُنكري وجوب الخلافة:

إذا كان أبناء الفرق الإسلاميّة الرئيسية الثلاث: أهل السّنّة، والمعتزلة، والشيعة، متفقين على وجوب الخلافة، مختلفين على تحديد سند هذا الوجوب، فإن «الخوارج» قد خرجوا على هذا الإجماع، وذهبوا إلى أن وجود الخلافة أمر جائز، وأوردوا للتدليل على رأيهم هذا عدداً من الحجج، تولّى أهل السنّة تفنيدها والرد عليها. وقد أيّد السنهوري أهل السنّة في ردودهم على الخوارج، بل اعتبر الأخيرين «فوضويين» يعارضون وجود الحكومات كلها، وإن كانوا يختلفون عن «الفوضويين» الأوروبيين في أنهم ـ أي الخوارج ـ يرون أنّه من الجائز (بل من الواجب في رأي بعضهم) إقامة سلطة نظامية متى كان ذلك ممكناً[1].

وهنا يشتبك السنهوري فكريّاً مع أحد الكتّاب المعاصرين له، تبنّى رأي الخوارج، بعد أن أيّده بحجج مستحدثة براقة، وهو الشيخ علي عبد الرازق[2]، صاحب كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**»، الذي

---

(1) **فقه الخلافة**، ص 72 ـ 75.

(2) علي حسن أحمد عبد الرازق (1888 ـ 1966م)، ولد في صعيد مصر، لإحدى=

أثار ضجة لدى صدوره في سنة 1925م، وذهب فيه مؤلّفه إلى أنّ الإسلام ليس له علاقة بالسياسة والحكم. وقد ردَّ السنهوري على الفكرتين الرئيستين اللتين قام عليهما كتاب عبد الرازق، وهما[1]:

● **الفكرة الأولى:** لا سند لوجوب الخلافة في العقل ولا في الشرع:

فقد ادّعى علي عبد الرازق أنّ الإجماع، الذي يعتمد عليه أهل السنّة كسند شرعيّ للخلافة، لم يوجد في أغلب التاريخ الإسلاميّ، فالخلافة من بعد عهد الخلفاء الراشدين كانت تقوم على القوة في الوصول للحكم، وعلى العنف والاضطهاد في التمكين لسلطانها، والحفاظ عليه، ولا يمكن أن يُقال إنّ الأمة رضيت بهذا النظام، أو أنها أجمعت عليه؛ لأنّه فُرض عليها بالقوة.

حين يردّ السنهوري على تلك الحجة، فإنّه يشير إلى الخطأ المنطقي الذي يقع فيه (علي عبد الرازق)، حين يخلط بين إجماع المسلمين على ضرورة وجود الخلافة، وبين طريقة اختيار الخلفاء ووصولهم إلى الحكم، فالأمة أجمعت منذ وفاة النبي (ص) على ضرورة وجود خليفة لتنفيذ الشريعة الإسلاميّة، وتسيير مصالح الأمة،

= الأسر الثرية، حفظ في كتاب القرية، ثم التحق بالأزهر حيث حصل على درجة العالميّة في سنة 1912م، وسافر في العام نفسه للدراسة في جامعة أوكسفورد البريطانيّة، ولكن اندلاع الحرب العالميّة الأولى أجبره على العودة، ليُعيَّن عقب عودته عُين قاضياً شرعياً، وقد أصدر عام 1925م كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم»، الذي جعل هيئة كبار العلماء تسحب منه شهادة العالمية، وتفصله من عمله. عمل علي عبد الرازق بعد الفصل بالمحاماة، ثم انتُخب عضواً في مجلس النواب، ثم عضواً في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيراً للأوقاف لأشهر معدودة بين عامي 1948 ـ 1949.

(1) انظر تفصيل الرد في: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 76 ـ 84.

أما عن استخدام القوة والسيف في الوصول إلى الخلافة في العصور التالية لعصر الراشدين، فهي ظاهرة تاريخية وقعت في التاريخ الإسلاميّ، كما وقعت في تاريخ الأمم والإمبراطوريات الكبرى، وسببها الاختلاف على اختيار أشخاص الخلفاء، لا الاختلاف على مبدإ وجوب الخلافة ذاته.

وإذا كان الشيخ عبد الرازق يرى أن ذهاب الخوارج إلى عدم وجوب الخلافة فيه خرق للإجماع الذي يستدل به أهل السنّة، فإنّ السنهوري يردّ على تلك الحجة بأنّ الخوارج خرجوا على أغلبية الأمة، فليسوا من الفرق التي يشترط انضمامها للإجماع، كما أنّ هناك من الفقهاء من يرى أنّ الإجماع يمكن أن يقوم على اتفاق الأغلبيّة، وأهل السنّة هم الأغلبيّة بلا شك. والأقوى من ذلك أن طائفة الخوارج لم تظهر إلّا في أواخر خلافة علي بن أبي طالب، أيّ بعد أن وُجد إجماع الصحابة في عهد أبي بكر على وجوب الخلافة، وبعد العمل بذلك الإجماع في السنين التالية، والإجماع إذا وُجد لا يُنقض إلّا بإجماع لاحق، فلا يكفي خروج طائفة قليلة مثل الخوارج على الإجماع ليُنقض.

وهذا الردّ من السنهوري في مجمله صحيح، وإن كنا نتحفّظ على فكرة الإجماع بالأغلبيّة، وفكرة نقض الإجماع السابق بإجماع لاحق، وهو ما سنبيّنه في الفصل القادم حين نتناول مفهوم الإجماع عند السنهوري.

● **الفكرة الثانية: الإسلام نظام دينيّ بحت ولا علاقة له بالحكم:**

ذهب علي عبد الرازق في كتابه إلى أنّ النبي (ص) جاء برسالة روحية دينيّة، وأنه لم يقصد قطّ إنشاء دولة إسلاميّة، ومن ثم فلا محلّ للقول بأنّ رسالته (ص) تضمّنت وجوب إقامة تلك الدولة الإسلاميّة في صورة نظام الخلافة. أما ما وضعه النبي من أنظمة

إدارية لمجتمع المدينة وما دخل في سلطانها، فكانت في نظر الشيخ عبد الرازق مجرد أنظمة فطرية غير مُحكَمة، قُصِد بها مساعدته (ص) في تبليغ الرسالة؛ أيّ أنّ السلطة الإداريّة والسياسيّة التي تمتع بها النبي (ص) في المدينة كانت من لوازم أداء الرسالة الدينيّة، وكانت موقوتة ومرتبطة بحياته (ص)، فلا تنتقل بعد وفاته لغيره من المسلمين. ويستدل الشيخ عبد الرازق على ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث، التي تقول إنّ النبي (ص) ما أُرسل إلّا ليبلغ الناس رسالة ربّه، دون أن يكون له عليهم سلطان، كما يستدل بأنّ النبي (ص) لم يُشِر قطّ إلى وجود دولة إسلاميّة، ولم يُعين من يخلفه على حكم تلك الدولة.

أما قيام دولة الخلافة بعد وفاة النبي (ص)، فيفسره الشيخ عبد الرازق بأنّ الصحابة، وعلى رأسهم الصديق أبو بكر، قد رأوا أنّ العرب قد تجمعت لهم كل العناصر لتكوين دولة قوية، فأنشأوا تلك الدولة، من باب السياسة لا من باب تنفيذ التعاليم الدينيّة، وقد اعتمدت الوحدة السياسيّة التي أنشأوها على الوحدة الدينيّة التي حققها النبي (ص)، وتولت الدولة العربيّة الجديدة، بالفتوحات التي قامت بها، نشر الإسلام ونشر السيادة العربيّة، مُزاوِجة بين الهدفين: الديني، والسياسيّ.

وحين قامت الدول الاستبدادية في العصور التالية، فإن الخلفاء المستبدين ـ حسب رأي الشيخ عبد الرازق ـ قد ساعدوا على نشر فكرة السند الشرعيّ للخلافة، وأفكار من قبيل: أنّ الإسلام يوجب طاعة الخلفاء، وأنّ الخليفة ظلُّ الله في الأرض، وانتهى الأمر إلى إدراج مسألة الخلافة في كتب العقيدة ومسائل علم الكلام، وكأنّ الإيمان بوجوب الخلافة جزء من العقيدة الإسلاميّة.

بعد أن يورد السنهوري فكرة علي عبد الرازق بشكل واضح، يقوم بالردّ عليها على النحو التالي:

- يرى السنهوري أنّ علي عبد الرازق استخدم مصطلحَي «الدين» و«الدولة» بمفهومها الغربي العلماني، الذي يعتبر أنّ الدين علاقة بين الفرد وربّه، ولا علاقة له بالدولة والسياسة، وأنّ الدولة المدنيّة لا تقوم على الدين، بل تُنحّيه عن السياسة. ويردّ السنهوري هنا بأنّ التمييز بين الدين والدولة بشكله الراهن لم يكن معهوداً في عهد النبي (ص) وما قبله، وأنّ النظم السياسيّة كانت تقوم غالباً على اعتبارات دينيّة، دون أن يغيّر ذلك من طبيعتها المدنيّة، وهذا ما يفسر الطابع الدينيّ الذي اصطبغت به النظم السياسيّة في الإسلام.
- ردّاً على وصف علي عبد الرازق للنظم الإداريّة في دولة النبي (ص) بأنها كانت فطرية غير مُحْكَمة، يقول السنهوري إنّ ذلك يرجع لبساطة الحياة في الجزيرة العربيّة، وهي البساطة التي لا يحتاج الحاكم معها لنظم دقيقة ومعقدة. وقد وضع النبي لحكومته أصلح النظم الممكنة، وأكثرها ملاءمة لمجتمعه، وقد حملت تلك النظم في طياتها عوامل التطوّر والنمو، واستطاع خلفاؤه أن يستفيدوا من ذلك حين احتاجوا لتطوير أنظمتهم الإداريّة والسياسيّة.
- أما عن كون النبي (ص) لم يسعَ لإنشاء دولة إسلاميّة، فيردّ السنهوري على ذلك بأنه (ص) باشر في المدينة السلطات المدنيّة كأي حاكم، وكان له عمال إداريون وماليون وجيش مسلح، وكان مؤسِّساً للدولة الإسلاميّة، التي قامت حكومتها المركزية في المدينة، وكان لها حكام تابعون في الأقاليم، مثل اليمن. وما قام به الصحابة بعد وفاته (ص) لم يكن إنشاء الدولة، بل كان توسعة رقعتها، وتحقيق ما أخبر به النبي (ص) من الفتوحات وانتشار الإسلام واتساع دولة التوحيد، من ذلك تنبؤه (ص) بفتح فارس والمسلمون في

أحرج اللحظات أثناء غزوة الخندق، وتجهيزه (ص) جيشاً لغزو الروم قبيل وفاته، وإرساله الرسل لملوك وحكام البلاد المجاورة، في مصر والشام وفارس.

أما عن الآيات التي تقول إنّ النبي (ص) ما أُرسل إلّا ليبلغ الناس رسالة ربه، دون أن يكون له عليهم سلطان، فهي ـ كما يرد السنهوري ـ قد نزلت في الفترة المكية، ولم يكن للمسلمين وقتها دولة، أما في المدينة فقد اختلف الخطاب القرآني، ونزلت التشريعات التي تنظم حياة المسلمين في دولتهم الجديدة.

- يتبقى ما قاله (علي عبد الرازق) من استغلال الخلفاء المستبدين لنظام الخلافة في السيطرة على الشعوب، وهو ما يردّ عليه السنهوري بأنه استغلال لا يعيب نظام الخلافة، ولا يُسأل عنه الإسلام، بل تُسأل عنه الشعوب التي سكتت على مثل تلك الحكومات المستبدّة، فلم تزجرها عن استبدادها واستغلالها للدين لأغراض السياسة.

(هـ) ـ مفاهيم متعلقة بنظام الخلافة:

في تناوله للمبادئ العامة لنظام الخلافة، تعرَّض السنهوري لبعض المفاهيم ذات الأهميّة الكبرى في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، مثل:

1 ـ مفهوم سيادة الأمة:

السيادة في الفكر السياسيّ الغربي تقوم على فكرة سيادة الأمة (ممثَّلة في الدولة) على أرضها. وتتمثل تلك السيادة في الدستور والقوانين التي تضعها الدولة عبر وكلاء الشعب ونوابه. وتقتضي السيادة أنّ الأمة هي مصدر السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعيّة، والقضائيّة، وأنها تمارس تلك السلطات عبر وكلائها وممثليها الذين تختارهم مباشرة، أو يُعينهم القانون.

وفي الفكر السياسيّ الإسلاميّ، فإن السيادة في الأمة **الإسلاميّة** هي لله (تعالى) وحده، والشرع الإسلاميّ هو المعبر عن تلك السيادة، وكل سلطة في المجتمع إنّما هي مستمدة من الشرع، أو كما يقول أبو حامد الغزالي: «أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلّا لمن له الخلق والأمر، فإنّما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلّا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلّا له. أما النبي (ص)، والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله (تعالى) طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً، كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذا الواجب طاعة الله (تعالى)، وطاعة مَنْ أوجب الله (تعالى) طاعته»[1].

وإذا كانت السيادة في الفكر السياسيّ الغربي هي الإرادة التي تعلو على جميع الإرادات، والسلطة التي تُهيمن على جميع السلطات، والتي لا تعرف في ما تنظمه أو تقضي فيه سلطة أخرى تساويها أو تساميها، فإن تلك الإرادة في الفكر الإسلاميّ، هي إرادة الله وحده لا شريك له[2].

ومن الأدلة التي يُستدل بها على إفراده (سبحانه) بالسيادة في الأمة المسلمة[3]:

- إنّ حقيقة الإسلام هي الاستسلام لله وحده، ومن موجبات ذلك التسليم بالسيادة العليا والسلطان المطلق لله وحده.

---

(1) أبو حامد الغزالي (توفي 505 هـ)، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ، ص 66.

(2) صلاح الصاوي، **نظرية السيادة وأثرها على شرعيّة الأنظمة الوضعيّة**، دون ناشر، دون تاريخ نشر، ص 31 ـ 32.

(3) المصدر نفسه، ص 32 ـ 48.

- من أركان عقيدة التوحيد إفراد الله بالحكم والتشريع المطلق.
- وجوب الاحتكام للشرع مطلقاً واعتبار ذلك شرطاً للإيمان.
- اتفاق المسلمين على كفر من سوَّغ الخروج على الشرع.
- وجوب الطاعة المطلقة حق خالص لله (تعالى).
- إجماع الصحابة والأمة على أنّ الشورى لا تكون إلّا فيما لا نص فيه.
- إجماع الصحابة والأئمة على أنّه لا اجتهاد مع النص الصحيح الصريح.

واضح أنّ الخلاف بين المفهومين (الغربي والإسلاميّ) هو في المظهر الأهم لسيادة الأمة، وهو التشريع، وأنّ الفكر الإسلاميّ يأخذ على الفكر السياسيّ الغربي أنّه أحل الدولة والأمة محل الله (تعالى)، حين جعل للأمة سلطة التشريع، وجعل من حقّ البرلمانات وضع التشريعات، دون تقيد بأوامر الله وأحكامه المنزلة في الكتب المقدّسة. وهذه النقطة هي نفسها سبب رفض قطاع كبير من الإسلاميّين للديمقراطية، باعتبارها التعبير السياسيّ عن فكرة السيادة. وما زال كثير من الإسلاميّين يرفضون أن تكون الأمة مصدراً للسلطات، أو أن يتولى الشعب حكم نفسه، كما تقول الترجمة الحرفية لمصطلح «الديمقراطية». فكيف تناول السنهوري فكرة السيادة، وما هي أسس السيادة في النظام الإسلاميّ التي رآها السنهوري وعبَّر عنها في رسالته عن فقه الخلافة؟

قام مفهوم السيادة الإسلاميّة لدى السنهوري على ثلاث فرضيات[1]:

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 55 ـ 57.

أولاً ـ التشريع الإسلاميّ في الأصل تشريع سماوي:

فالأصل في التشريع الإسلاميّ أنّه يصدر عن الله (سبحانه وتعالى)، وأنّ الإرادة الإلٰهيّة تُنقل للأمة بوسيلتين:

وسيلة مباشرة، وهي كلام الله الموحى به للنبي (ص).

ووسيلة غير مباشرة، وتتمثّل في مصدرين؛ أولهما: السّنّة النبوية التي هي وحي جاء في كلام النبي (ص) وأفعاله، والمصدر الثاني: هو إجماع الأمة، فالمفترض بالأمة أنها لا تجتمع على ضلالة.

وعلى ذلك فالأمة تستقي تشريعاتها من تلك المصادر، والعلماء المجتهدون هم ممثّلو الأمة ونوابها في ذلك، وبهذا فإن الحاكم لا يملك حق التشريع لأنّ سلطة التشريع لجماعة المسلمين.

ثانياً ـ الأمة هي التي تعبّر عن الإرادة الإلٰهيّة بإجماعها:

فالإجماع هو المصدر الثالث للتشريع بعد القرآن والسّنّة، وهو مصدر معصوم، لأنّ الأمة لا تجتمع على خطأ أو ضلالة بنص الأحاديث، بل توافق حكم الله في إجماعها. وبهذا ففي الإجماع تتمثل سيادة الأمة في صورة لا تبلغها أيّ صورة ديمقراطيّة حديثة، فالأمة في مجموعها تملك السيادة، حين تُعبر عن إرادة الله بإجماعها، وحين يصبح لها وحدها دون حكامها حق التعبير عن الإرادة الإلٰهيّة بعد القرآن والسنّة.

ثالثاً ـ سيادة الأمة هي سيادة الشريعة:

يقرّر السنهوري أنّ السيادة حين تعني السلطة العليا غير المحدودة، فإنّها لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانيّة هي محدودة بالحدود التي فرضها الله، وفي ذلك يقول فقيهنا: «فهو وحده [أي الله سبحانه] صاحب السيادة العليا، ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير

عنها هو كلام الله المُنزل في القرآن، وسنّة الرسول المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة»[1].

وهكذا تدور سيادة الأمة لدى السنهوري حول سيادة الشريعة، وهو يشير إلى أنّ الشارع (سبحانه) بعد انقطاع الوحي ووفاة النبي (ص)، ترك للأمة مورداً متجدداً للتعبير عن إرادته (تعالى)، وهو الإجماع، والأمة في حال إجماعها تمتلك السيادة بشكل مباشر، لأنّها ـ كما قلنا ـ تُعبّر عن إرادة الشارع (سبحانه).

فإن لم يوجد الإجماع، فالأمة تستمد سيادتها (غير المباشرة) من سيادة الشريعة، حين تقوم الأمة عبر ممثليها من الفقهاء بالاجتهاد للوصول لحكم الشرع.

وانطلاقاً من هذا الفهم لا يمانع السنهوري من التسليم بأنّ الأمة هي مصدر السلطات، فالأمة هي التي تختار السلطة التنفيذيّة وتُراقب عملها، عبر أهل الحل والعقد، وهي التي تقوم بالتشريع عبر عمل الفقهاء، وإذا كان الحكام هم من يختارون القضاة ويراقبون عملهم بشكل مباشر، فإن الأمة تقوم بذلك بشكل غير مباشر حين تختار أولئك الحكام، وحين تمتلك الرقابة على الحاكم حين يتعسف في استخدام سلطته في تعيين القضاة وعزلهم.

والسنهوري بهذا يتجاوز الفهم الحرفي للمصطلحات، الذي يجعل أغلب الإسلاميّين يرفضون سيادة الأمة وكونها مصدراً للسلطات، ويردّ على هذا الفهم بأنّ الأمة ليست صاحب السيادة الأصيل، بل هي تستمدّ سيادتها من إيمانها بربّها والتزامها بشرعه، والأمة هي مصدر للسلطات في حدود الشرع، والتشريع الذي يقوم

---

(1) **فقه الخلافة**، ص 56.

به الفقهاء والمجتهدون ليس وضعاً من عندهم، بل هو اجتهاد في الكشف عن مراد الشارع (سبحانه) بالكشف عن الأحكام، واستنباطها، ولم يقل أحد أبداً إنّ الفقيه أو المجتهد هو مُشرع أصيل، بل هو «مُوقِّع عن ربّ العالمين»، بحسب وصف ابن القيّم.

ورأينا الشخصي أن تخوّف الإسلاميّين من مصطلحات مثل: «السيادة»، و«الأمة مصدر السلطات»، و«السلطة التشريعيّة»، هو تخوّف لا داعي له (وإن كان مفهوماً تخوفهم من السياق الغربي العلماني الذي ظهرت فيه هذه المصطلحات)، فمصدر سلطة الحاكم هو العقد الذي عقدته معه الأمة، وبموجب هذا العقد فإنّ الأمة تجعله وكيلاً عنها في السلطة، فهي مَنْ منحه تلك السلطة، والشرع هو من قرّر لها الحق في منح الحاكم تلك السلطة، فالله قد استخلف الإنسان على الأرض، ووضع له المبادئ التي تضبط حياته، والأمة المسلمة هي مجموع خلفاء الله المسلمين، وقد أعطاها الله السلطة في أن تختار أحد أفرادها للحكم، وفق ضوابط الشرع، فهي بهذا المعنى مصدر السلطة، والمنفّذة لشريعة الله في مجال الحكم والسياسة.

وبالنسبة لحقيقة السلطة التشريعيّة في الإسلام، فهي ـ كما ذهب السنهوري ـ لا تضع التشريعات باعتبارها مشرعاً أصيلاً، وإنّما تكشف عنها، والمفترض بالمشرع المسلم أنّه متيقّن بأنه ليس «مشرعاً» حقيقة، بل مستنبط وباحث عن الأحكام التي توافق إرادة المشرّع الحقيقي والوحيد (سبحانه).

وعلى هذا، فإن مصطلحات مثل: السيادة، والأمة مصدر السلطات، والسلطة التشريعيّة، لا بأس بها، ما دام مقرراً بوضوح أنها ستكون مضبوطة بأحكام الشرع وفي حدوده.

2 ـ مفهوم الفصل بين السلطات الثلاث في الفقه الإسلاميّ[1]:

من الضمانات الديمقراطيّة الحديثة، توزُّع السلطة السياسيّة في المجتمع توزعاً متوازناً بين السلطات الثلاث: السلطة التنفيذية، ممثلة في الحكومة، والسلطة التشريعيّة، ممثلة في المجالس النيابية، والسلطة القضائيّة ممثلة في القضاء وهيئاته، فبذلك يمتنع استئثار فرد أو هيئة بالسلطة، ويتأكد ذلك عبر رقابة كل سلطة على الأخرى. هذا هو مجمل مبدإ الفصل بين السلطات في الفكر السياسيّ الغربي، فما مدى تحقق ذلك المبدإ في الفقه السياسيّ الإسلاميّ وفي تاريخ الخلافة الإسلاميّة؟

الظاهر من تناول السنهوري لتلك المسألة، أنّه يرى أن نظام الخلافة قام على الفصل بين السلطة التنفيذيّة والقضائيّة من جهة، والسلطة التشريعيّة من جهة أخرى، فثمة انفصال تام بين السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذية، في الوقت الذي تجتمع فيه السلطة القضائيّة مع السلطة التنفيذيّة في يد الخليفة، وإن كان للقضاء وجود متميّز في دائرة السلطة التنفيذية، اكتسبه مع مرور الزمن وتطوّر دولة الخلافة.

ـ استقلال السلطة التشريعيّة في الإسلام[2]:

وهو استقلال نابع من قيام الفقهاء (أهل الذكر والاختصاص)، دون غيرهم من أفراد الأمة، باستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيلية. وكما قلنا سابقاً فإنّ السنهوري يقرر بوضوح أنّ الحاكم لا يملك حق التشريع، حتّى لو كان أحد الفقهاء المجتهدين، فالتشريع

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، الصفحات: 51 ـ 54، 170 ـ 173؛ انظر أيضاً: **«الدين والدولة في الإسلام»**، مصدر سابق.

(2) انظر: **فقه الخلافة**، ص 51 ـ 54.

مصدر لسيادة الأمة، والعلماء يمثلون في استنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسّنّة، وفي الكشف عن الإرادة الإلٰهيّة في القضايا المختلفة، ودور الحاكم ها هنا أن يلتزم في سياسته وقراراته بما يُصدره الفقهاء من أحكام وقواعد تشريعية.

ـ العلاقة بين الخليفة والقضاة[1]:

طوال التاريخ الإسلاميّ، وتعيين القضاة وعزلهم من سلطات الحاكم (الخليفة): في المدينة كان النبي (ص) يتولّى القضاء بنفسه، في الوقت الذي كان يُعين فيه قضاة في بعض أقاليم الجزيرة العربيّة، مثل معاذ بن جبل الذي أرسله النبي (ص) قاضياً إلى اليمن. وقد حذا الخلفاء الراشدون حذوَ النبي (ص)، ولكنّهم توسعوا في تعيين القضاة حتّى يتفرغوا لمسؤولياتهم السياسيّة والعسكرية، التي زادت أعباؤها مع اتساع الدولة، وانتشار الإسلام، وتمدّد حركة الفتوح. وقد حرص الراشدون على احترام استقلال القضاء، وعدم التدخّل في أحكامه، كما حرصوا على تساوي أبناء الأمة (مسلمين وغير مسلمين) أمام القضاء، بداية من الخليفة الذي كان يمثل أمام القضاء كغيره من المواطنين، دون أي حصانة قضائيّة أو سياسيّة.

ومع مرور الزمن صار للقضاء أهله، وصارت ولاية القضاء وظيفة دائمة، مع احتفاظ الخلفاء والحكام بصلاحية تعيين القضاة وعزلهم، ومع بقاء الحق ـ نظريّاً ـ للخليفة ولبعض نوابه وولاته في القضاء بين الناس، باعتبار أنّ الشروط الواجبة في من يتولّى القضاء، تماثل الشروط الواجب توافرها في الخلفاء.

ورغم أنّ القضاة بهذا الشكل يعتبرون نواباً عن الخلفاء، فإنّ

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 52، ص171 ـ 175، ص 177 ـ 181.

الفقه، في خطوة هدفت للتمييز بين السلطتين القضائيّة والتنفيذية، قرر أنّ القاضي يتولّى القضاء نيابة عن الأمة، ويحكم بناء على ولاية المسلمين عامة، وأنّ الخليفة يُعيّن القضاة نيابة عن الأمة.

وفي مزيد من تقوية استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، يحرص السنهوري في تناوله للقيود على السلطة التنفيذية، على التأكيد على أن حقّ الخليفة في عزل القضاة ليس مطلقاً كما قد يبدو في أحكام الفقه، فيجب على الخليفة ألا يصدر قراره بعزل أحد من القضاة بناء على هوىً أو تحيّز شخصي، أو رغبةً في الضغط على القضاة والتأثير على أحكامهم، وذلك وفقاً لمبدإ عدم إساءة استعمال السلطة، الذي قرره الفقهاء.

هذه هي رؤية السنهوري إلى قضية استقلال القضاء، والحقيقة أن هذه الرؤية كانت بحاجة للتطوير نحو استقلال كامل وتام للسلطة القضائيّة عن باقي السلطات، خاصة أنّ السنهوري كان يبغي في تلك الفترة ـ فترة إعداده لرسالة الدكتوراه عن فقه الخلافة ـ ما هو أبعد من هذا، فقد عبّر في مذكّراته الشخصيّة عن رغبته في هيمنة القضاء على السلطتين الأخريين، ونص كلماته: «وددت لو خدمت القضاء في شيء، هو أن أجعل من السلطة القضائيّة مُهيمنة على السلطتين الأخريين بعد وضع الضمانات الكافية للقضاء ونزاهته»[1]. لذا كنا نأمل أن يناقش الرجل مسألة حق الخلفاء في تعيين القضاة وعزلهم، بما ينقض ذلك الحق ويتوافق مع المبادئ القانونيّة الحديثة التي تجعل عزل القضاة من اختصاص السلطة القضائيّة ذاتها، وتحيط ذلك بضمانات تكفل للقضاة أن يمارسوا مهمتهم دون ضغوط من أحد.

كما كنا نرجو أن يناقش السنهوري المبدأ النظري الذي يعطي

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، ص 95.

الخليفة حق القضاء في الخصومات، إذ يمثل ذلك المبدأ مظهراً من مظاهر تدخّل السلطة التنفيذيّة في نطاق ولاية القضاء، كما يؤكد، عمليّاً، أن سلطة القضاة مستمدة من سلطة الحاكم، لا من ولاية الأمة وسيادتها، على عكس ما حرص السنهوري على تأكيده.

والحقيقة أن مشكلة السنهوري هنا، هي المشكلة ذاتها التي تتكرر في أكثر من مسألة تناولها بخصوص نظريّة الخلافة، فالرجل يتقيّد بالسوابق القانونيّة وتاريخ الخلفاء الراشدين، كمصدر للمبادئ العامة للنظام السياسيّ الإسلاميّ، دون الالتفات إلى أن كثيراً مما وقع في عهد الخلافة الراشدة كان من باب الاجتهاد، المرتبط بالزمان والمكان والظروف، خاصة في المجال السياسيّ الذي لم تضع له الشريعة الأحكام التفصيلية، وإنّما اكتفت بوضع القواعد العامة والمبادئ الضابطة، مراعاة لتغير الزمان والمكان والحال[1]. وهذا الالتفات هو ما يسمح لنا بالاجتهاد لعصرنا وظروفنا، وأن نستفيد من إنجازات الفكر السياسيّ الحديث، دون وجل أو شعور بالذنب، فإن كنا مأمورين باتّباع سنة الخلفاء الراشدين[2]، فلنتبعهم في مبدإ الاجتهاد في وضع أفضل نموذج للحكم يحقق مصالح الأمة، دون وجل من الاختلاف معهم في التفاصيل.

---

(1) انظر: الفصل القيّم الذي أورده ابن القيّم في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، تحت عنوان: «في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد».

(2) ورد في حديث العرباض بن سارية، عن النبي (ص): «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبداً حبشيّاً. فإنّه من يعش منكم يرَ بعدي اختلافاً كثيراً. فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين، وعَضُّوا عليها بالنواجِذ، وإياكم ومُحدَثات الأمور فإن كل محدَثَةٍ بِدعة وإن كل بدعة ضلالة»، رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد وابن حبان والحاكم، وقد ضعفه بعض أهل العلم.

لقد كان طبيعياً أن يتولّي النبي (ص) القضاء، وقد نزل الحكم بذلك من السماء: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾[1].

وفي عهد الراشدين كان الحكم مثالياً، وكانت عدالة الصحابة وقوتهم في الحق هي الضمانة لرشاد الحكم واستقلال القضاء، وكان الخليفة هو أعلم الأمة (أو من أعلمها) بالشرع، وأقواها في الحق، فوكلت إليه الأمة تعيين القضاة ومحاسبتهم والرقابة عليهم، لذا نجد عمر بن الخطاب (وكان قاضياً في عهد أبي بكر) يعطي أبا موسى الأشعري في خطاب أرسله إليه درساً في قواعد القضاء وآدابه، ومع مثل: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي بن أبي طالب (الذي كان قاضياً في عهد عمر)، لا يُخشى على استقلال القضاء، ولا يُتوقع من أحد الخلفاء الراشدين أن يسيء استعمال سلطته في عزل القضاة أو تعيينهم.

ولكن من قال إنّ كل الخلفاء سيكونون راشدين؟!.. لقد تحوّل مسار الحكم مع بني أمية إلى ملك وراثي عضوض، ورغم أنّ الفقهاء والقضاة أبلَوا بلاء حسنا في حماية القضاء من أهواء الخلفاء والملوك في العصور التالية على عصر الراشدين، فالمرء يجد كثيراً من الأئمة، يعتذرون عن عدم تولّي القضاء، ويتحمّلون الأذى بسبب ذلك[2]، وهو ما فسره بعض المؤرخين بأنّه إعلان ضمني من أولئك الأئمة عن عدم شرعيّة أولئك الخلفاء، وفسّره آخرون بأنّه خشية وقوع القضاة تحت ضغوط من السلطة الحاكمة، خاصة في الأمور السياسيّة والمنازعات المتعلّقة بمظالم الحاكم وولاته.

---

(1) سورة النّساء: الآية 65.

(2) مثل الإمام أبي حنيفة الذي رفض تولّي القضاء في عهد أبي جعفر المنصور.

إذا كان القاضي ـ كما يقول السنهوري ـ يتولى القضاء نيابة عن الأمة، ويحكم بناء على ولاية المسلمين عامة، وإذا كانت الأمة قد أنابت السلطة التنفيذيّة ـ ممثلة في الخليفة ـ في تعيين القضاة وعزلهم، فإن من حق الأمة، شرعاً وقانوناً، أن تنزع ذلك التفويض من السلطة التنفيذيّة (الخليفة)، وأن تمنحه لمن تشاء من المؤسّسات الدستورية، بما يمنح القضاء كامل استقلاله.

3 ـ التميز بين الخلافة الصحيحة وغير الصحيحة:

يقرّر السنهوري أنّه بالنظر لمدى تطبيق الشروط الشرعيّة التي وضعها الفقه لنظام الخلافة، فإن تاريخ الخلافة قد شهد نوعين من الخلافة: خلافة صحيحة، وخلافة ناقصة. ويمكن التمييز بينهما على النحو التالي:

ـ الخلافة الصحيحة:

الخلافة الصحيحة هي النظام الذي يستوفي أركان الخلافة وشروطها الشرعيّة، وهي تقوم على ثلاثة مبادئ رئيسية تميز بينها وبين أي نظام آخر[1]:

المبدأ الأول: تقوم الخلافة الصحيحة على أساس التعاقد الصحيح بين الأمة والخليفة، وهو التعاقد المتمثّل **في البيعة الحرّة،** فلا تقوم الخلافة الصحيحة على القوة أو العنف، **ولا تعترف بهما** وسيلة للوصول إلى الحكم أو توريثه.

المبدأ الثاني: يجب أن تتوفّر في المرشح للخلافة شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة، **وهي**[2]:

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 207 ـ 208.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 97 ـ 103.

- أن يكون المرشح ذكراً.
- أن يكون حرّاً.
- أن يكون بالغاً.
- أن يكون مكتمل العقل.
- أن يكون مسلماً.
- أن يكون سليم السمع والبصر والنطق، وسليم الجسد بالدرجة التي تمكّنه من أداء أعباء وظيفة الخلافة.
- أن يكون عدلاً.
- بجانب تمتّعه بالعلم والحكمة والشجاعة والإقدام.

المبدأ الثالث: أن تتمتّع الخلافة بالخصائص الثلاث التي سبق أن ذكرناها، وهي:

- أن يشمل عمل الخليفة الاختصاصات السياسيّة والدينيّة، أيّ أن تقوم اختصاصاته على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينيّة.
- أن تلتزم الحكومة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلاميّة في ممارستها لسلطتها واختصاصاتها.
- أن تكون ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام، بما يحقق وحدة العالم الإسلاميّ.

- الخلافة الناقصة:

وهي النظام الذي لا يستوفي الخصائص والشروط المميزة للخلافة الصحيحة، ورغم ذلك تقر الأمة ذلك النظام وتمنحه وصف الخلافة الشرعيّة، لوجود الضرورة التي تضطر الأمة لذلك.

والضرورة تنتج عن إحدى حالتين[1]:

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 209 - 227.

- حالة أن يستولي شخص أو جماعة على السلطة بالقوة والعنف، وترى الأمة أنّ إبعاد ذلك الشخص أو تلك الجماعة، سيترتب عليه فتنة واضطرابات لا تتحملها الأمة، فهنا تُطبَق قاعدة اختيار أهون الضررين ويصبح التسليم بالنظام المبنيّ على القوة أخفّ ضرراً من الفتنة التي تُحدثها مقاومته.

وقد كانت هذه الفكرة هي أساس الاعتراف بالشرعيّة الواقعية لخلافة الأمويين والعباسيين بعد عهد الخلافة الصحيحة في عهد الراشدين.

- الحالة الثانية تقع حين لا تجد الأمة المرشح المستوفي لشروط الخلافة الصحيحة، فتضطر إلى انتخاب من يتوفر فيه أكبر قدر ممكن من تلك الشروط، ومثال ذلك الخلافة العثمانية التي اضطُرّ المسلمون للاعتراف بشرعيتها؛ لأنّهم لم يجدوا بديلاً غيرها في عصر كانت تمثل فيه الدولة العثمانية القوة الأكبر في العالم الإسلاميّ.

وقد تجد الأمة الشخص الذي تتوفر فيه جميع الشروط وتنتخبه، ولكنّه يفقد بعض تلك الشروط أثناء ولايته، فتضطرّ الأمة إلى الإبقاء عليه لأنّها لا تجد بديلاً أفضل.

من الخلافة الناقصة كذلك أن تضطرّ الأمة للاعتراف بسلطة خلفاء لا يمدّون سلطتهم على كل بلاد الإسلام، ولا يحقّقون وحدة العالم الإسلاميّ، مثلما حدث حين استقلّ الأمويون بحكم الأندلس عن ولاية الخلفاء العباسيين في العصر العباسي الأول وذلك في سنة 138 هـ، ثم أعلنوا في الأندلس خلافة متزامنة مع الخلافة العباسية في بغداد في سنة 316 هـ، في الوقت الذي نقل فيه الفاطميون خلافتهم التي أنشأوها بالمغرب في بدايات القرن الرابع الهجري، إلى القاهرة في سنة362 هـ.

وعلى هذا فالخلافة الإسلاميّة قد أضحت ناقصة، لم تستوف شروطها وأركانها الصحيحة، منذ حوّل بنو أمية الخلافة الراشدة إلى ملكٍ عضوض، يقوم على القوة والتوريث بالبيعة الصورية، وبقيت الخلافة ناقصة حتّى ألغيت في سنة 1924م. وهو ما يعني أنّ الخلافة الناقصة، بفعل الظروف التاريخية التي مرّت بها الأمة، تحولت من استثناء تُجيزه الضرورة إلى نظام حكم الأمة أغلب تاريخها. وهذه الحقيقة التاريخية لا تقدح في نظام الخلافة من حيث المبدأ، فالخلافة الصحيحة وُجدت نظريّاً في المبادئ والشروط التي قررتها الشريعة، ووُجدت عملياً في عهد الخلفاء الراشدين، والواجب على المسلمين دوماً أن يوجدوا الخلافة الصحيحة، ومهما طالت فترة الخلافة الناقصة، فعلى المسلمين تحويلها إلى خلافة صحيحة.

وقبل أن ننتقل إلى المفهوم التالي، فلا بدّ أنّ القارئ لاحظ شرطي الإسلام والذكورة اللذين أوردهما السنهوري في شروط المرشح للخلافة، وهو ما يستدعي للذهن الجدل الدائر حاليّاً حول جواز تولية المرأة وغير المسلم رئاسة الدول الإسلاميّة: فهناك من يفرق بين الولاية العظمى (الخلافة)، والولاية الصغرى (رئاسة إقليم أو قطر مسلم)، ويقول إنّ ولاية المرأة وغير المسلم جائزة في الولاية الصغرى دون الولاية العظمى. ولكن وجهة النظر هذه بها ثغرة لم ينتبه لها أصحابها، فالولاية الصغرى تستمدّ شرعيتها من الولاية العظمى، ولا وجود للولاية الصغرى دون الولاية العظمى، فالخليفة هو من يختار ولاة الأقاليم، وحين غابت الخلافة، صار حاكم كل دولة مسلمة هو صاحب الولاية العظمى في إقليمه، عمليّاً، ما دام لا توجد سلطة في العالم الإسلاميّ هي أعلى منه. إذن من غير العلمي أو المنطقي حساب المسألة بحساب الولاية الصغرى والعظمى، والصواب أن تُحسب مسألة الحكم في الإسلام بداية من

الخلافة وحتى أصغر موظف في الدولة، بمعيار الكفاءة والأمانة، وبهذا يصبح مسموحاً نظريّاً لكل مواطن في الدولة الإسلاميّة أن يكون حاكماً لها، بغضّ النظر عن جنسه ودينه. ولكن عملياً، ومع مهام الحكم التي ترتبط غالباً بالذكورة، ومع الثقافة الشرقيّة المعروفة في هذه المسألة، سيصبح من النادر أن نجد امرأةً تصلح للحكم وتصل إليه بشكل ديمقراطي صحيح، وستتضاءل الفرصة أكثر في حال غير المسلم، كلما زادت نسبة المسلمين في المجتمع، وكلما اقتربت فلسفة الحكم ومهامه من الدين.

4 ـ الإسلام يرفض توريث الحكم:

حرص السنهوري في أكثر من موضع من رسالته «فقه الخلافة» على التأكيد على رفض الشرع الإسلاميّ لتوريث الحكم والخلافة للأبناء والأقارب، وهي الآفة التي بدأت مع الدولة الأموية، حين أكره معاوية بن أبي سفيان كبار الصحابة والتابعين على مبايعة ابنه يزيد بالخلافة، ليصير التوريث من يومها (ومبدأ ولاية العهد) سُنّة[1] متبعة في نقل الحكم للأبناء والأشقاء، دون مبالاة بحقّ الأمة في اختيار حاكمها، ودون مبالاة بكون وليّ العهد هذا يصلح لقيادة الأمة أو لا يصلح، فكانت عروة الحكم أول ما انحلّ من عرى الإسلام، ومن يومها تكابد الأمة الثمار الخبيثة للاستبداد واحتكار السلطة.

عرف تاريخ الخلافة الراشدة طريقتين لاختيار الخليفة: إما بالبيعة المباشرة وانتخاب أهل الحل والعقد لمن يرونه أهلاً للحكم، وهذا ما حدث في اختيار أول الخلفاء الراشدين أبي بكر الصديق، وتكرر في اختيار رابعهم، علي بن أبي طالب.

(1) سنّة سيئة، يحمل من استنّها في الإسلام وزرها ووزر من عمل بها ليوم القيامة.

أما الخليفتان الثاني والثالث، فقد تمَّ اختيارهما بالطريقة الثانية، وهي: الاستخلاف. ومعناه أن يُعين الخليفة القائم من يخلفه في الحكم، شريطة أن تقرّ الأمة هذا التعيين، وهذا ما حدث حين اختار أبو بكر عمر لخلافته، وحين اختار عمر ستة من الصحابة لينتخبوا من بينهم مرشحاً للخلافة.

وقد جاء بعد عهد الراشدين من حاول أن يتخذ من هذه الطريقة سنداً شرعيّاً لجعل الخلافة ملكاً وراثياً، بادعاء أنّ الخلفاء في توريثهم الحكم لأبنائهم وأقاربهم ـ في عصور الخلافة الناقصة ـ إنّما كانوا يستخلفون هؤلاء الأقارب كما استخلف أبو بكر وعمر، وعلى هؤلاء يردّ السنهوري بقوة وحزم مميزاً بين الاستخلاف والتوريث[1]:

- ففي الاستخلاف الحقيقي لا يستطيع الخليفة القائم أن يختار من يخلفه من بين أقاربه الأقربين، كابنه أو أبيه (وهذا ما فعله عمر حين رفض أن يستخلف ابنه عبد الله)، في حين أنّ الاستخلاف الصوري في جوهره هو توريث لا يستفيد منه عادة إلّا الأقارب.

- في نظام الاستخلاف الحقيقي يجب أن يتوفر في المستخلَف وقت اختياره الشروط اللازمة لتولّي الخلافة، ولكن في حالة التوريث لا يُشترط ذلك، فمن الممكن أن يكون المستخلف قاصراً مثلاً، ما دام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة في أسرة معيّنة.

- في نظام الاستخلاف الحقيقي ينظر الخليفة في الأمة ويبحث عمن يكون أهلاً للاختيار، ويراعي مصلحة الأمة في من

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 123.

يختاره، أما في النظام الوراثي فيتحدد الاختيار بناء على عُرف مُتبع في الأسرة الحاكمة، أو بناء على تقاليد سياسيّة تُوجب تعيين شخص من أفراد الأسرة الحاكمة مراعاةً لصالح تلك الأسرة، وإن تعارض ذلك مع الصالح العام.

ومع هذه الفروق فقد وضع الفقه ضابطين، ليكون الاستخلاف صحيحاً وشرعيّاً، أولهما أن يصدر ممن خلافته صحيحة واختارته الأمة اختياراً حرّاً لا إكراه فيه. ويجب أن يكون الباعث للخليفة على هذا التعيين هو الصالح العام وحسب، دون أن يتأثر بأي مصلحة شخصيّة، أو أي اعتبار آخر، ولو كان من أقاربه من هو أصلح الناس للخلافة، فإن على الخليفة أن يمتنع عن الاستخلاف ويترك للناخبين أن يختاروا الأصلح عقب وفاته[1].

والضابط الآخر أنّه لا بد من موافقة الأمة على ذلك الاستخلاف، فهو مجرد ترشيح من الخليفة القائم، وهو مرتبط في النهاية بإرادة الناخبين، ولهم الحرّية في قبوله أو رفضه، فإن رفضوه فليس للمستخلَف حق على الأمة ولا سلطة، ولا يختلف وضعه عن مرشح لم ينجح في الانتخاب[2].

ويعود السنهوري في موضع آخر، ويقول إنّ عقد الخلافة عقد شخصي ينتهي بموت الخليفة، ولا تنتقل آثاره إلى ورثته، وعلى هذا فليس للخليفة أن يورث الخلافة أحد أقاربه[3].

ونحن لا نختلف مع السنهوري في بيان موقف الإسلام الصارم من توريث الحكم، ونؤيّده في ما كتب، ولكن ثمة ملحوظة عن

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 125 ـ 126.

(2) المصدر نفسه، ص 130 ـ 131.

(3) المصدر نفسه، ص 195.

موضوع الاستخلاف، فقد قلنا في أكثر من موضع، إنّ السنهوري قلّد الفقهاء في اعتبار السوابق التاريخية في عهد الخلفاء الراشدين مصدراً لأحكام الخلافة ومبادئها العامة، لذا فهو يعتبر استخلاف أبي بكر لعمر، واستخلاف عمر لأحد الستة الباقين من المبشرين بالجنّة، سابقة تجعل الاستخلاف إحدى الطرق الشرعيّة لاختيار الخليفة، ويقرر السنهوري أنّ قبول الصحابة ذلك يُعدّ إجماعاً منهم على جواز الاستخلاف، ومن ثم فالاستخلاف يظل شرعيّاً وجائزاً، ومن الممكن العمل به في اختيار الخليفة.

ونحن لا ننظر في الأمر بهذه الطريقة، فالمبدأ العام في الإسلام هو اختيار الأمة للحاكم اختياراً صحيحاً، لذا ترك النبي (ص) للمسلمين أن يختاروا حاكمهم، ولو كان هناك اختيار صريح من النبي لخليفته لما اختلف المسلمون يوم السقيفة، ولما قالت الأنصار للمهاجرين: منا أمير ومنكم أمير، ويومها اختار المسلمون أبا بكر، ثم حين أحسّ أبو بكر بدنوّ أجله، وكانت الأمة في حالة طوارئ: الجيوش المسلمة مشتبكة مع الفرس والروم في العراق والشام، والدولة تحتاج إلى رجل يجمع القوة الشخصيّة وقوة الإيمان، فكَّر أبو بكر أن عمر هو الأصلح، ولكن أبا بكر أدرك بفطنته أنّه إنّ ترك الاختيار للناس عقب وفاته، فقد يخشى الناس من اختيار عمر لما اشتُهر من شدته وصرامته، لذا أراد أبو بكر أن يقدّم عمر للناس، وأن يلفتهم للخير الكامن في تولّيه أمرهم. وكان ذلك اجتهاداً من أبي بكر وافق رضا المسلمين.

وحين طُعن عمر وأدرك أن أجله آتيه، وطلب الناس منه أن يستخلف، لفت الانتباه إلى أنّ الاستخلاف كان اجتهاداً من أبي بكر، كما كان ترك الاختيار للمسلمين سنّةً للنبي (ص)، فقال عمر: «إنْ أستخلف فقد استخلف من هو خير مني: أبو بكر، وإنْ أترك

فقد ترك من هو خير مني: رسول الله (ص)»[1]. وفي نهاية الأمر اجتهد عمر (رض) فرشّح ستة من المبشرين بالجنّة، واستبعد سابعهم[2] زيد بن عمرو بن نفيل للقرابة بينهما. يومها كان هؤلاء هم أفضل الأمة عملياً، وقادة أهل الحل والعقد، ولم تكن الخلافة لتخرج من بينهم، وكان هذا أيضاً اجتهاداً من عمر (رض).

كانت الدولة في بدايتها، ومن عظمة الإسلام أنّه لم يحدد نظاماً جامداً للحكم، مراعاة لتغير الأحوال والظروف، ولم يكن للعرب سابق خبرة أو دراية بتنظيم الدول والممالك الكبرى، فكان الاجتهاد هو الحل، ولم يقل أحد إنّ اجتهاده هو قمة ما يمكن أن تصل إليه السياسة الإسلاميّة، بدليل الاختلاف في الاجتهادات التنظيميّة والإداريّة بين الخلفاء الأربعة؛ بل قد يكون العكس هو الصواب، فنحن نرى أنّه مع عظمة فترة الخلفاء الراشدين في تطبيق المبادئ الإسلاميّة في الحكم، فإنّ عصرهم كان عصر بداية واجتهاد، وكان يمكن البناء على ما تم فيه وتطويره في الأعصر التالية، لولا الاستبداد الذي أعاق الفقه السياسيّ الإسلاميّ عن النمو وأصابه بالضمور، لذا فنحن ننظر لاجتهاد أبي بكر وعمر في الاستخلاف، كلٍ بطريقته، على أنّه اجتهاد حكمته الظروف والأشخاص، وأضفت مكانة أبي بكر وعمر، وشخصيتهما الفريدة، قوة على ذلك الاجتهاد، وإلّا فهل للأمة في العصور التالية من يماثل الشيخين ورعاً وذكاء وقوة في الإيمان؟

ما نبغي الوصول إليه هو أنّ الاستخلاف كان اجتهاداً من أبي

---

(1) رواه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري، رواه في كتاب الأحكام، باب الاستخلاف.

(2) لم يتبقَّ إلّا هؤلاء السبعة بعد وفاة أبي بكر الصدّيق وأبي عبيدة بن الجراح، وطعن عمر بن الخطاب.

بكر وعمر، وكان وليد التجربة والظروف، فلم يكن بنص من كتاب ولا سُنّة، وقد رأينا كيف استُغلَّ في العصور التالية لإضفاء الشرعيّة على توريث الحكم، فلِمَ لا نعود إلى الأصل، وهو أن تنتخب الأمة حاكمها انتخاباً مباشراً؟ ولم لا نجعل الشروط الدستورية التي تُشترط في المرشحين للرئاسة أو الخلافة تقوم بدور الاستخلاف؟ فإذا كان الخليفة يستخلف شخصاً لأنّه يراه الأصلح للخلافة، على أن يوافق الناس على ذلك الاختيار، فإن الشروط التي ستُسن في الدستور والقانون يمكن أن تقدّم للناس أفضل المرشحين ليختاروا من بينهم.

إنّ عمر حين رشّح الستة للاختيار من بينهم، إنّما قام بتصفية المرشّحين وفق الضوابط والشروط المطلوبة للخليفة، فرأى أن هؤلاء الستة هم ممن تنطبق عليهم أعلى الشروط وأفضلها، فقدّمهم للجماهير لتختار من بينهم، وهذا الدور يمكن أن يقوم به الدستور والقوانين المكملة له، حين تضع الشروط التي تُضيق حلقة الاختيار وتحصرها بين المؤهلين فعليّاً للمنصب الخطير، وأعتقد أنّه لو كان عمر (رض) حيّاً في زمننا هذا، لما فعل أكثر من ذلك، ولترك الأمة تختار من المرشحين الذين تنطبق عليهم الشروط الدستورية والقانونيّة للترشح.

من القواعد الفقهية والعقليّة أنّ الوسائل الشرعيّة تدور مع المقاصد والغايات المشروعة، فإذا كان الاستخلاف وسيلة لاختيار المرشّحين للحكم، فيمكن الاستغناء عنه والعودة للوسيلة الأصلية، وهي الانتخاب المباشر من الجماهير؛ وذلك لأنّ ثقافة العصر وتجارب الأمم تقول إنّ هذه هي أفضل طريقة ممكنة لاختيار الحكام، ولأنّ الاستخلاف قد يفتح باب التوريث، كما رأينا كثيراً في تاريخنا.

5 ـ مفهوم أهل الحل والعقد

تنبع أهميّة مفهوم «أهل الحل والعقد» في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، من الدور الخطير الذي تقوم به هذه الفئة أو النخبة في النظام السياسيّ الإسلاميّ. وقد أشار السنهوري إلى أنّ الفقهاء القدامى اكتفوا بذكر مصطلح «أهل الحل والعقد»، دون أن يُقدّموا له تعريفا محدداً، وهذا ما يوجب على فقهاء العصر أن يقوموا بالتحديد الدقيق لمعنى هذا المصطلح، وأن يوجدوا الوسيلة العمليّة لاختيار «أهل الحل والعقد» في العصر الحالي[1].

وقد تناول السنهوري مفهوم «أهل الحل والعقد»، في معرض تناوله للهيئة التي تنتخب الخليفة، ولدى حديثه عن ضمانات التزام الخليفة بحدود ولايته وسلطته. والملاحظ ها هنا أنّ السنهوري بالنسبة لتعريف هيئة «أهل الحل والعقد»، قد اتبع تعريفاً إجرائيّاً يتناول تلك الهيئة الدستورية من حيث الوظيفة والشروط الواجبة في أعضائها، أيّ أنّه وضح مفهوم «أهل الحل والعقد» من خلال تحديد المهمّة المنوطة بالمنتمين لتلك الهيئة، وبيان الشروط التي يجب أن تتوفر فيهم.

أما عن الطريقة العمليّة لاختيار «أهل الحل والعقد»، فالظاهر أنّ السنهوري قد ترك تحديد تفاصيلها لظروف كل شعب من الشعوب المسلمة، على أن يكون الانتخاب الشعبيّ هو آلية الاختيار، وذلك بأن تنتخب الجماهير أعضاء تلك الهيئة ممن تنطبق عليهم الشروط التي وضعها الفقهاء.

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 110.

أولاً ـ وظيفة أهل الحل والعقد:

يقوم أهل الحل والعقد بثلاث وظائف خطيرة في الدولة الإسلاميّة، وهي[1]:

ـ انتخاب الخليفة:

فأهل الحلّ والعقد هي الهيئة الدستورية التي تقوم بترشيح الأشخاص الصالحين لتولّي منصب الخلافة، ممن تتوفر فيهم الشروط الواجبة لذلك المنصب، وبعد الترشيح تختار نفس الهيئة الشخص الأفضل بين المرشحين، حسبما يُفترض.

ـ الرقابة على أعمال الحكومة:

وهي الوظيفة التي تبدأ باختيار أهل الحل والعقد للخليفة على أسس سليمة، وذلك للحيلولة دون خروجه عن حدود ولايته، أو مخالفته لمبادئ الشريعة الإسلاميّة في سياساته وقراراته. وفي حال وقوع ذلك فعلياً، فإن واجب أهل الحل والعقد أن يردوا الحاكم عن ذلك الظلم والتجاوز، وإلّا خلعوه، وهذه المهمّة يشترك فيها أهل الحل والعقد مع أهل القضاء.

ـ أن يكونوا أهل الشورى للخليفة والحكومة:

وذلك في المسائل الهامة والقرارات المصيرية. وتقديم المشورة والنصح، كما هو حق لأهل الحل والعقد على الحاكم، فهو واجب عليهم والتزام نحو الحاكم ومعاونيه، والحاكم ملتزم شرعاً بالأخذ بتلك المشورة والعمل بها.

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، الصفحات: 95 ـ 97، 109 ـ 111، 182 ـ 185.

وقبل أن نتطرق للشروط الواجبة في أهل الحل والعقد، فإنّ لدينا أكثر من ملاحظة بخصوص تلك الهيئة ووظيفتها الدستورية:

- فكرة انتخاب الجماهير لهيئة من النخبة تمثل الشعب في اختيار حاكمه وفي الرقابة على ممارسته لسلطته، تقترب كثيراً من فكرة النظام البرلماني، الذي يقوم على انتخاب مجلس نيابي، يخول الحزب الذي حاز أغلبية مقاعد المجلس تشكيل الحكومة، ورغم ذلك فالسنهوري يقرر أن طبيعة النظام السياسيّ الإسلاميّ تجعله أقرب للنظام الرياسي[1]، وأن نظام حكم الخلفاء الراشدين (نموذج الحكم الإسلاميّ الصحي) كان نظاماً جمهوريّاً ديمقراطياً[2] حسب التوصيف السياسيّ الحديث، وإن سلمنا بذلك الوصف، فإن النظام الإسلاميّ هو نظام رياسي يجعل اختيار رئيس السلطة التنفيذيّة انتخاباً غير مباشر، بل على درجتين: تنتخب الجماهير أعضاء هيئة الحل والعقد، أولاً، وينتخب هؤلاء بدورهم الخليفة (الرئيس).

والحقيقة أن هذه الصورة تختلف عن الصور العصرية في كافة النظم الديمقراطية، الغربيّة والشرقيّة، فالمعتاد في النظم الجمهوريّة أن يتمّ اختيار الرئيس بالتصويت الشعبيّ المباشر، حتّى في نظمنا الجمهوريّة العربيّة (الديمقراطية شكلياً) التي لا تعتمد نظام الانتخاب المباشر لرئيس الجمهورية، وإنّما تعتمد على ترشيح أعضاء المجالس النيابية لمرشّحي الرئاسة، فإن تلك النظم تعود للشعب بعد ترشيح المجالس النيابية لشخص الرئيس، وتعقد استفتاء - ولو صوريّاً - على الشخص المرشح.

---

(1) **فقه الخلافة**، ص 186.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 261.

وسنعود إلى هذه الملاحظة في تعقيبنا على الشروط الواجبة في أهل الحل والعقد.

- في تناوله لرقابة أهل الحل والعقد على الحكومة في ممارسة سلطاتها، يقرّر السنهوري أنّ السوابق التاريخية لا توضح الوسيلة العمليّة والسلطة القانونيّة، التي تُمكّن أهل الحل والعقد من وقف وإلغاء قرارات الخليفة التي تعدّ تجاوزاً منه لسلطته، أو مُخالفةً للشريعة الإسلاميّة، ومن ثم فالحل لهذه المشكلة العمليّة هو الاستعانة بالمبادئ العامة في القانون العام المعاصر، التي لا تتعارض مع مبادئ الشريعة[1].

ولأنّ النظام البرلماني هو النظام الذي يجعل رئيس الدولة وحكومته مسؤولَين أمام المجلس النيابي، (وبذلك يمارس الشعب الرقابة على أعمال الحكومة عن طريق ممثليه في البرلمان)، فإنّه يمكن الاستفادة من تلك الخاصية في النظام البرلماني، بجعل رئيس الدولة (الخليفة) مسؤولاً وحكومته أمام هيئة الحل والعقد[2].

ولكن هنا تبرز مشكلة متعلّقة بطبيعة النظام الإسلاميّ، فهو كما أشار السنهوري أقرب للنظام الرئاسي منه للنظام البرلماني، والنظام الرئاسي يجعل الوزارة مسؤولة أمام الرئيس بشكل مباشر، ويجعل للرئيس حصانة أمام البرلمان. وأمام تلك المشكلة يرى السنهوري الحل في ميزة تتفرد بها الشريعة الإسلاميّة عن كافة النظم الديمقراطيّة المعاصرة، وهي أنها لا تجعل لرئيس الدولة ووزرائها أيَّ حصانة، أمام حق الأمة في الرقابة على أعمال الحكومة ورئيسها[3].

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 185 ـ 186.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 186.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 187.

وبذلك فإن النظام الإسلاميّ المأمول سيكون أقرب إلى النظام الرئاسي، وسيأخذ من النظام البرلماني فكرة رقابة أهل الحل والعقد على أعمال الحكومة ورئيسها، غير أنّه سيمتاز عن كلا النظامين، بتجريده لرئيس الدولة والحكومة من أيّ حصانة أمام سلطة ممثلي الشعب في الرقابة على أعمال الحكومة.

ويتضح هنا، أنّه رغم تأكيد السنهوري أنّه يبحث في المبادئ الأساسيّة التي تتيح إنشاء نظام إسلامي عصري، دون الانشغال بالتفاصيل، فإنّه يرى أن تكون البرلمانات المنتخبة هي الشكل العصري لهيئة «أهل الحل والعقد»، وبذلك تتمكّن من أداء وظائفها الثلاث المشار إليها.

ثانياً ـ الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد:

ينقل السنهوري عن صاحب الأحكام السلطانية[*] الشروط الواجب توافرها في الذين يحقّ لهم انتخاب الخليفة (أهل الحل والعقد)، وهي شروط ثلاثة[1]:

ـ العدالة:

وتعني أن يكون الناخب سليم العقيدة مؤديّاً الفرائض، متجنباً الكبائر، مبتعداً بقدر ما يمكنه عن الصغائر.

وهو ما يقابله في القوانين الحديثة أن يكون الناخبون ممن لم تصدر ضدّهم أحكام مخلّة بالشرف والاعتبار.

(*) سبق التعريف بالماوردي، مؤلّف «الأحكام السلطانية»، وهو الكتاب الأشهر في الفقه السياسيّ الإسلاميّ.

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 95 ـ 96.

وإذا كان جانب من عدالة المسلم يرتبط بمكنون عقيدته، وهو أمر لا يطلع على حقيقته إلّا الله، فإن السنهوري يذهب إلى أنّ الطريقة العمليّة للحكم على المسلم بالعدالة، هي استعمال القرائن المبنية على المبادئ الإسلاميّة العامة، فيصبح كل مسلم مفترضاً فيه أنّه «عدل» حتّى يثبت عكس ذلك. وقد حصر الفقهاء حالات سقوط العدالة في حالة صدور حكم قضائي في أمر يمسّ شرف الإنسان واعتباره (مثل الحدود الشرعيّة: كالزنا والسرقة وشرب الخمر)، أو أن يكون المسلم مجرباً عليه شهادة الزور لدى القضاء، أو أن يتكرر اتهامه حتّى يصبح محلّاً للشبهات.

ـ العلم:

ومعناه أن يكون الناخب على درجة من العلم، أي أن يعرف الشروط الواجب توافرها فيمن يُنتخب للإمامة، وأن يكون مُلمّاً بالشريعة الإسلاميّة، ولكن ليس من الضروري أن يكون مُجتهداً، ويكفي أن يكون هناك مجتهد واحد بين جميع الناخبين.

وبشكل عملي، يرى السنهوري أنّه يمكن التحقق من توفر شرط العلم في الشخص المرشح لأن يكون من أهل الحل والعقد، بأن يُشترط عليه أن يقدّم ما يثبت اجتيازه مرحلة معيّنة من التعليم، ويمكن أن يكون الدليل المطلوب شهادة يقدّمها المرشح تثبت حضوره دورات تثقيف سياسيّ وشرعي بقواعد ومبادئ نظام الحكم الإسلاميّ.

ـ الحكمة:

وتعني أن يكون عند الناخب القدرة على اختيار من يصلح للقيام بأعباء الحكم الثقيلة، وهي القدرة التي تُكتسب من الخبرة بالحياة العامة وشؤون الحكم، وبالظروف الاجتماعيّة والسياسيّة للشعب.

والوسيلة العمليّة للتحقق من اتصاف المرشح لعضويّة أهل والعقد بالحكمة، هي الاستعانة بالجماهير التي تستطيع الحكم على الشخص من خلال سمعته وتعامله معهم واحتكاكه بهم، وذلك عبر انتخاب الجماهير لمن ترى فيهم صفة الحكمة والخبرة والنفوذ الاجتماعيّ.

ومن هذا يتضح أنّ الجماهير هي التي ستتولى الحكم على تمتع المرشح بصفة الحكمة، بعد تحقق الهيئة المنوط بها الإشراف على انتخاب أهل الحل والعقد من توفر الشرطين الآخرين: العدالة، والعلم.

ومن الملاحظات المهمّة هنا هي إشارة السنهوري إلى أنّ الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة، لن يوجدوا إلّا بين النخبة المثقفة في المجتمع، وقد استحقوا لمواصفاتهم العقليّة والسلوكيّة أن يأخذوا زمام أمور مجتمعهم، وأن يمثلوا الشعب في انتخاب الحاكم والرقابة على تصرفاته، ومساعدته في إدارة أمور البلاد، عبر مشورتهم له ونصحهم إياه.

وبالنظر للشروط الثلاثة، فإن لنا ملاحظات:

- بالرغم من إلحاح السنهوري في كتاباته المختلفة على مفهوم الإسلام الحضاري، الذي يسع المسلمين وغيرهم من مواطني الدول الإسلاميّة، وبرغم تأكيده على أهميّة تساوي مواطني الدول الإسلاميّة من غير المسلمين مع مواطنيهم المسلمين في الحقوق والواجبات، ومن ضمنها الحقوق القانونيّة والسياسيّة بالطبع، فإنّه في تناوله مفهوم أهل الحل والعقد، لم يوضح كيف يمكن أن يشترك المواطنون غير المسلمين في اختيار أهل الحلّ والعقد؟ وكيف يمكن تطبيق الشروط الثلاثة المذكورة على الناخبين غير المسلمين؟ أم هل يقتصر حق انتخاب هيئة أهل الحلّ والعقد على الجماهير المسلمة،

وتقتصر عضويّة هذه الهيئة على المسلمين دون غيرهم من المواطنين؟

هذه إشكالية تحتاج لتأمّل وتفكير..

- كنا نودّ من السنهوري أن يدعو لتضييق نطاق العدالة المأخوذ من الفقه ليقترب من النهج القانونيّ الحديث، فشرط العدالة اشتُرط أساساً لأداء الشهادة القضائيّة، كما اشتُرط لقبول رواية الأحاديث النبوية (وهي تدخّل في باب الشهادة أيضاً)، ومن الطبيعي أن يكون الاحتياط هو الأساس في قبول الشهود، نظراً لخطورة الشهادة في الحكم على الدماء والأموال والأعراض، أما التمتع بالحق السياسيّ في اختيار الحاكم، فهو أمر يمس حياة جميع المواطنين: المؤمن منهم والفاسق، ولربما كان الفاسق أكثر وعياً سياسيّاً من المتدين، وأكثر قدرة منه على الاختيار، وأغلب الحقوق الطبيعية والشرعيّة لم تتعلق بصلاح الشخص أو تقواه، كحق الميراث مثلاً، فلم تفرق الشريعة بين الأبناء الصالحين والفاسقين في استحقاق الميراث، فإذا كان الأمر متعلّقاً بحقّ اختيار الحاكم، فالأولى توسعة رقعة الناخبين، ما دام لم يصدر على أحدهم حكم نهائي بما يمسّ شرفه أو اعتباره.

كذلك ما معنى أن تُعطى الجماهير الحق في اختيار أهل الحلّ والعقد، وتُحرم في الوقت نفسه من اختيار الحاكم؟.. لماذا يُقسم حقّ الجماهير في الاختيار فيفترض أنها قادرة على اختيار نوابها، وعاجزة عن انتخاب حاكمها بشكل مباشر؟

إنّ الضوابط الدستورية والقانونيّة كفيلة بأن تقوم بدور أهل الحل والعقد، وهو التحقق من صلاحية المرشحين لخوض الانتخابات على منصب الحاكم، فإن توفّرت فيهم الشروط، يُترك الانتخاب

للجماهير صاحبة الحقّ الأصيل في اختيار حاكمها من بين أولئك المرشّحين، وعلى مؤسّسات المجتمع: التربوية، والثقافيّة، والسياسيّة، أن تقوم بتوعية الجماهير، وتزودهم بالثقافة السياسيّة الكافية للمفاضلة بين المرشحين الصالحين، كما أن للأحزاب السياسيّة دوراً شديد الأهميّة في هذا المجال.

وهناك سبب آخر يدعونا للمناداة بالتخفيف من نطاق مفهوم العدالة في الناخبين، وهو الخشية من استخدام سلاح الجرح والتعديل من النظم المستبدة في حرمان معارضيها من حقهم في اختيار الخليفة، وذلك باتهامهم في عقيدتهم أو سلوكهم، فالأولى أن يكون حكم القضاء هو الموجب الوحيد لحرمان المواطنين من حقهم في الانتخاب، وذلك كأحد العقوبات المترتبة على الجريمة التي ارتكبوها.

- أما عن شرط العلم في أهل الحلّ والعقد، والذي يعني أن يعرف الناخب الشروط الواجب توافرها في من ينتخب للإمامة، وأن يكون مُلماً بالشريعة الإسلاميّة، فمع النظم الحديثة تقوم المؤسّسات الدستورية بتفحّص مدى انطباق شروط الترشح على المتقدّمين للمناصب السياسيّة، فلا معنى لتكليف الناخب بهذا، وإنّما يكفي أن تكون لديه الثقافة السياسيّة الكافية للتمييز بين المرشّحين والحكم عليهم، وهذه مسؤولية المؤسّسات التربوية والتثقيفية والسياسيّة في المجتمع. وليس مطلوباً من الناخب أن يتعرّض لاختبار لقياس هذه الثقافة، أو أن يُطالَب بتقديم شهادة ليحصل على حقّه في انتخاب حكومته، فهذا عسير عمليّاً، خاصة في الشعوب المليونية، كما أنّه يتعارض مع أصل المساواة في الحقوق السياسيّة، كما أن من شأن الدستور أن يضع الضوابط التي تجعل برامج المرشّحين في الإطار المقبول دستوريّاً وقانونياً.

- أما مسألة الاجتهاد من عدمه، بأن يكون ضمن الناخبين مجتهد واحد على الأقل، فلا نراه شرطاً لازماً، وإنّما يكفي الوعي السياسيّ كما قلنا.
- أما شرط الحكمة، فهو أمر نسبي، ومن حقنا أن نسأل: ما معيار تقدير تلك الحكمة؟.. ولنضرب مثلاً يوضح ما نعنيه: إذا حدث وانتُخِب أهل الحل والعقد، وتقدّم اثنان من المرشحين لمنصب الخلافة، فانقسم أهل الحل والعقد في الاختيار بينهما إلى أغلبية وأقلية، فأيُّ حكمة سنرجح ها هنا: حكمة الأغلبيّة أم حكمة الأقليّة، والمفترض فيهم جميعاً أنهم حكماء؟!! وماذا إن كان أعضاء الأقليّة أكثر علماً وخبرة بالحياة من الأغلبيّة؟!!..

وإجمالاً نرى توسعة رقعة الناخبين لتشمل غالبية الشعب، باستثناء من أدينوا نهائياً بأحكام تمسّ شرفهم واعتبارهم، فيصبح كل مواطن حسن السير والسلوك متمتعاً بحقه في انتخاب الرئيس أو الخليفة (أيّاً كان المسمى). على أن يتولى القانون والدستور مهمة أهل الحل والعقد بوضع الشروط الواجب توفرها فيمن له حق الترشح لمنصب الرئاسة، وأن تتولى المؤسّسات التربوية والتثقيفية والأحزاب مهمة توعية المواطنين وتثقيفهم سياسيّاً. وحجتنا في هذا أنّه إذا كانت الجماهير قادرة على انتخاب أهل الحل والعقد، ولا حد أقصى لعدد هؤلاء، حسبما يقول الفقه، فإن تلك الجماهير قادرة من باب أولى على انتخاب شخص واحد رئيساً للدولة انتخاباً مباشراً، بالأغلبيّة، ولن يُفترض في تلك الأغلبيّة أنها ستختار شخصاً غير ملائم، إذ لو افترضنا ذلك، فإن معناه أنها يمكن أن تختار أشخاصاً غير ملائمين ليكونوا من أهل الحل والعقد.

ونعود ونؤكد: إذا كانت الجماهير قادرة على انتخاب ممثليهم

أمام الحكومة، فلماذا لا يتمكّنون من انتخاب رئيسهم بشكل مباشر؟ هذا إن أخذنا بالنظام الرئاسي، أما إن أخذنا بالنظام البرلماني، فساعتها ستتولى المجالس المنتخبة (أهل الحل والعقد) انتخاب رئيس الحكومة، والمسلمون، كما يؤكد السنهوري، مخيرون بالأخذ بالنظام الذي يلائم عصرهم واحتياجاتهم، ما داموا ملتزمين بالمبادئ العامة للنظام الإسلاميّ.

ويبقى سؤال:

هل تتمثّل هيئة الحلّ والعقد اليوم ـ كما فهمنا من كلام السنهوري ـ في المجالس البرلمانيّة المنتخبة التي تتولّى التشريع والرقابة على السلطة التنفيذية؟

بالعودة إلى المهام الثلاث التي قررها الفقه الإسلاميّ لأهل الحل والعقد، فإننا نراها تتوزع بين أكثر من جهة ومؤسّسة في النظم السياسيّة المعاصرة: فانتخاب رئيس الدولة، تقوم به الجماهير في النظم الرئاسية بشكل مباشر، وتقوم به بشكل غير مباشر في النظم البرلمانيّة، فحين تعطي أغلبية الجماهير في النظم البرلمانيّة أصواتها لحزب ما، فإنها تعلن اختيار الحكومة من ذلك الحزب، وهو ما يحدث بعد ذلك فعليّاً حين يعطي نواب حزب الأغلبيّة الثقة للحكومة التي يشكلها الحزب.

وبالنسبة لمهمة الرقابة على أعمال الحكومة، فإنها مهمة أساسيّة للمجالس البرلمانيّة، ويشارك القضاء الإداري فيها بنصيب، برقابته القضائيّة على القرارات الإداريّة، والمنازعات بين الحكومة والأفراد. كما لا يخفى دور وسائل الإعلام ومؤسّسات المجتمع المدنيّ (في المجتمعات الديمقراطية) في الرقابة الإعلامية والشعبيّة على سلطات الدولة المختلفة.

أما تقديم المشورة للحاكم، فهي مهمة يقوم بها البرلمان بالتشريعات التي يُصدرها (والتي هي في حقيقتها مشورة مُلزمة للسلطة التنفيذية، خاصة حين تكون مشروعات القوانين مقدّمة من السلطة التنفيذية)، كما يقوم بها المستشارون والخبراء، والمجالس الاستشارية والعلميّة المتخصصة، كما أن أعضاء البرلمان أنفسهم كثيراً ما يحتاجون لاستشارة الخبراء والمختصين في التشريعات التي تقوم على أمور فنية وتخصصية، والقضاء نفسه يستعين بالخبراء والمختصين في كثير من المنازعات.

6 ـ مفهوم الشورى:

يقرر السنهوري أنّ الشورى حق للأمة على الحكام، ويجب على الحكومة الإسلاميّة في المسائل الهامة والقرارات المصيرية أن تستشير الأمة ممثلة في «أهل الحل والعقد»، بل إنّ تقديم المشورة والنصح للحكومة، يتحول لواجب مقابل والتزام على أهل الحل والعقد في الأمور المهمّة من أمور الأمة.

ويستمدّ مبدأ الشورى شرعيته من القرآن الكريم، كما في قوله (تعالى) لنبيّه: ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ...﴾[1]، وقوله (تعالى) في وصف المؤمنين: ﴿...وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾[2].

كما يستمدّ مبدأ الشورى أساسه الشرعيّ من السّنّة النبوية، وقد ورد في سيرته (ص) مواقف كثيرة تدلّ على التزامه بالأمر القرآني له بمشاورة المؤمنين، ونزوله على مشورة أصحابه.

والسند الثالث للشورى، كما يرى السنهوري، مستمد من سُنّة

(1) سورة آل عِمرَان: الآية 159.

(2) سورة الشّورىٰ: الآية 38.

الخلفاء الراشدين، وحرصهم على استشارة الصحابة قبل اتخاذ أيّ قرار من القرارات الهامة[1].

كذلك يطرح السنهوري السؤال الشهير: **هل الشورى مُلزمة للحاكم لا يجوز له أن يخالف رأي أهل الحل والعقد، أم هي مُعلّمة له، فيجوز أن يسمع الرأي الذي انتهى إليه أهل الحل والعقد ثم يخالفهم ويفعل ما يراه؟**

هنا يذهب السنهوري في الإجابة مذهباً يتناقض مع ما سبق أن قرّره، من أنّ الشورى حقّ للأمة وواجب عليها نحو حكامها!! فيقول: إنّ الأصل أن يكون الخليفة ملتزماً باتّباع النصح الموجّه له من المسلمين، إلّا إذا كان لديه سبب خطير يدعوه إلى مخالفة ذلك النصح. والخليفة هو الذي يقرر، ما إذا كان هناك سبب يدعوه ليتخذ قراراً يتحمل وحده المسؤولية عنه مُخالفاً النصح الموجه له، ومن حقه أن يتبع رأي الأقليّة، إن رأى أنّ من الحكمة أن يفعل ذلك[2]!!

وقد اعتمد السنهوري في رأيه الخطير هذا على بعض الوقائع التي رُويت عن النبي (ص) والخلفاء الراشدين، والتي خالفوا فيها رأي الأغلبيّة بناء على سبب هام. والمثال الذي ضربه السنهوري هو إصرار أبي بكر الصدّيق على محاربة المرتدّين، مُخالفاً بذلك رأي عمر بن الخطاب وبعض الصحابة بعدم محاربتهم، ولم تلبث الأحداث أن أكّدت صواب رأي أبي بكر، حتّى أن عمر نفسه اعترف بأنه كان مخطئاً في رأيه[3].

وقبل أن نردّ على هذا الرأي من السنهوري، ينبغي أولاً الإشارة

---

(1) **فقه الخلافة**، ص 182 ـ 183.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 183 ـ 184.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 183.

إلى أنّه أراد التوسط بين من قالوا بإلزام المشورة للحاكم مطلقاً، وبين من قالوا إنّ الشورى غير ملزمة للحاكم (وهم أكثريّة الفقهاء للأسف). ورغم أنّنا كنّا نتمنّى أن يكون السنهوري مع من قالوا بوجوب أخذ الحاكم بالشورى مطلقاً، حفاظاً على حق الأمة في الرقابة على حاكمها، وغلقاً لباب الاستبداد وتخلياً عن الموروث الفرعوني البغيض ﴿...مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ۝٢٩﴾[1]، رغم ذلك فإنّه ليس غريباً أن يصدر مثل ذلك الرأي من الرجل، نتيجة للمنهج الذي ارتضاه في دراسته لنظام الخلافة، وهو اعتباره السوابق التاريخية وتاريخ الخلفاء الراشدين مصدراً ثابتاً للتشريع، رغم أنّه من القواعد التشريعيّة المهمّة أن تاريخ المسلمين ليس في ذاته مصدراً للتشريع.

قد تختلف النظرة إلى فترة الخلفاء الراشدين؛ لأنّ الراشدين معلومٌ مدى التزامهم بالشرع وتحريهم صحيح أحكامه، ومع ذلك يبقى ما فعلوه قابلاً للنقد بميزان الكتاب والسنّة، وتبقى اجتهاداتهم في إطار الاجتهاد البشريّ القابل للتصويب والتخطيء، ويبقى لاجتهادات من خالفهم من الصحابة وجودها، وحقّها أن تُتبع إن كانت أقرب للكتاب والسنّة، إلّا إذا كان الأمر محلّاً للإجماع من الصحابة في عهد الراشدين، حينئذٍ يأخذ ما فعله الراشدون حكم الأمر المُجمع عليه.

هذا عن رأينا في منهج السنهوري عموماً، أما بخصوص المثال الذي استدلّ به، وهو موقف أبي بكر من الحرب على المرتدّين، فالصحيح هو أنّ أبا بكر لم يهدر الشورى ويتبع رأيه الخاص[2]، وغلط

---

(1) سورة غَافر: الآية 29.

(2) انظر للرد على تلك المسألة: محمد الغزالي، **الفساد السياسيّ في المجتمعات العربيّة**، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005م، ص 8 ـ 9، ص=

الاستدلال هنا يأتي من سوء فهم مجال الشورى ومواطن عملها، فالشورى كالاجتهاد: لا مكان لها مع النص، وهي لا توجب طاعة ولا تحلّ حراماً، وميدانها هو الشؤون الدنيوية والحضاريّة العادية، ثم جميع الوسائل التي تتم بها الواجبات الدينيّة، والأهداف الشرعيّة، والقرارات التي تمسّ مستقبل الأمة ومصيرها، كالحروب، والمعاهدات.

وطبيعة الشورى أن تكون في أمور تتفاوت العقول في إدراكها ووزن ما يرتبط بها من نفع أو ضرر، وما يتمخض عنها من نتائج دقيقة أو جليلة، فتتمخض المناقشات والحوارات عن الوصول لرأي ملزم للجميع، أما الأمور التي صارت من البديهيات، أو استقرت علميّاً، فليست محلّاً للشورى والاجتهاد، كالحقائق العلميّة، فهي كحقائق الدين وقواعده، ليست موضع أخذ ورد واحتكام للأغلبية.

وفي موقف أبي بكر من المرتدّين تجسيد لهذه القاعدة، فقد التزم بالنصوص التي وردت في الكتاب والسنّة بوجوب قتال المرتدّين، والقضاء على الفتنة، فلم تكن مقاتلة المرتدين ومانعي الزكاة وأدعياء النبوة رأياً اقترحه أبو بكر، أو اجتهاداً خاصّاً به، وهو قد انتبه لهذا قبل عمر، ثم ما لبث أن أقنع به صاحبه فأيد وجهة نظره واتفقا على تنفيذها، وهنا أيضاً انقطع مجال الشورى بوجود النص الملزم.

وهو ما ينطبق كذلك على الأمثلة الأخرى التي يتعلل بها من يرون أنّ الشورى غير ملزمة، وأشهرها قولهم إنّ النبي (ص) يوم صلح الحديبية خالف جمهور الصحابة، وأمضى الصلح مع أهل مكة دون زيارة البيت الحرام وأداء العمرة التي خرجوا لها. ما يعني أنّ

= 81 ـ 85؛ انظر: محمود عبده، **محمد الغزالي داعية النهضة الإسلاميّة**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، 2009م، ص 199 ـ 201.

النبي (ص) قد شاور أصحابه، ثم مضى على رأيه المخالف لرأي الأغلبيّة!!

ويُردّ على قول هؤلاء بأنّ العلة واحدة في موقف الرسول (ص) وخليفته، فالشورى تجب حيث لا يوجد نص، فإذا وُجد النص فلا شورى ولا اجتهاد، وفي موقف الحديبية فقد جاء الوحي وأمر رسول الله بما فعله، وبمجيء الوحي بالحكم فلا رأي لبشر ولا مجال لمشاورة، فالنبي (ص) هنا لم يُهدر مشورة أصحابه، وإنّما أهدر مبدأ المشاورة من الأصل.

يُردّ كذلك على السنهوري، بأنه ذهب إلى رأيه هذا في سياق حديثه عن الشورى كضمانة أولى للرقابة على التزام الحاكم المسلم بالشريعة وعدم تجاوزه لسلطته، فكيف تُهدَر الضمانة بهذا الشكل، ولو كان استثنائياً؟! فحتى في حالات الطوارئ والضرورة، التي تُعطي فيها التشريعات الحديثة الحق للسلطة التنفيذيّة في أن تمارس عمل السلطة التشريعيّة، وتتخذ قرارات لها قوة القانون، في حالة غياب المجلس التشريعي، فإن تلك القرارات لا تنجو من رقابة السلطة التشريعيّة، ومن حق المجلس التشريعي أن تُعرض عليه تلك القرارات فور عودته للانعقاد، وله أن يلغيها أو يُقرها حسبما يرى أعضاؤه.

7 ـ مفهوم الجهاد:

تناول السنهوري مفهوم الجهاد في سياق تناوله لصلاحيات وحدود ولاية الخليفة المسلم، وقد حرص السنهوري على التفرقة بين نوعي الجهاد في الفقه الإسلاميّ: جهاد الطلب (الذي سماه الحرب الهجومية)، وجهاد الدفع (الذي سماه الحرب الدفاعية)، وذلك على النحو التالي[1]:

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 159.

ـ **الحرب الدفاعية (جهاد الدفع):**

وهي الحرب التي تهدف إلى الدفاع عن بلاد المسلمين ضد أيّ اعتداء، ففي حالة العدوان المسلح على البلاد الإسلاميّة، يصبح القتال فرض عين على المسلمين، أيْ واجباً على كل مسلم قادر على حمل السلاح والقتال، ويجب على الخليفة (الحاكم) أن يُلزم جميع المسلمين القادرين على القتال بمقاومة المعتدي.

وفي القانون الدوليّ الحديث تتخذ الحرب الدفاعية (جهاد الدفع) شرعيتها من حق الدولة في البقاء، وفي الدفاع الشرعيّ عن وجودها.

ـ **الحرب الهجومية (جهاد الطلب):**

ويعرّفها السنهوري بأنها «هي الحرب الهجومية التي تُعلن ضد غير المسلمين الذين يرفضون اعتناق الإسلام بعد دعوتهم لذلك».

ومن مبادئ جهاد الطلب التي استنبطها السنهوري من الفقه الإسلاميّ[1]:

- الحرب الهجومية تتحدد مشروعيتها بالهدف المُراد منها، فإن كانت بغرض حماية الدعوة للإسلام، فهي جائزة ومشروعة، وإن كانت بغرض التوسع والاستيلاء فإن الشرع لا يُجيزها، إذ تصبح حينها من العدوان المحرم.
- وحتى في حالة السعي لحماية حرّية الدعوة، فإنّه يُشترط أن يكون المسلمون قادرين على إحراز النصر، ليكون جهادهم جائزاً ومشروعاً.
- جهاد الطلب هو فرض كفاية، أيْ إنّه فرض على الجماعة

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 160 ـ 161.

المسلمة كلها، ولكن يكفي أن يقوم به بعضهم ليسقط عن المجموع.

- مع توافر شروط جواز جهاد الطلب، فإنّه يمكن للخليفة أن يعدل عن إعلان الحرب على الكفار، وأن يعقد معهم معاهدات الصلح، إن رأى ذلك.

- ليس الجهاد غاية في نفسه، بل هو وسيلة لحماية الدعوة ونشر الإسلام، فإن توفرت للمسلمين وسائل سلمية أكثر فاعلية لنشر الإسلام والدعوة إليه، وجب اتّباع تلك الوسائل ونبذ الحرب. وفي العصر الحالي يجب ألّا يتردّد الفقهاء في تطوير مبدإ الجهاد، وأن تُدرج الدعوة للإسلام بالوسائل السلمية العصرية ضمن ذلك المفهوم المتطوّر للجهاد.

وليس لنا من تعليق على هذه المبادئ سوى على المبدأين الثاني والرابع:

فأما عن قول السنهوري إنّه يُشترَط أن يكون المسلمون قادرين على إحراز النصر، ليكون جهادهم جائزاً ومشروعاً، فعلَّه يقصد تكافؤ قوة المسلمين المادّية مع عدوهم، كيلا يبوء المسلمون بالهزيمة، وتذهب أرواحهم وأموالهم دون جدوى. والحقيقة أنّ الفتوحات الإسلاميّة كان المسلمون في أغلبها دون عدوهم عدداً وعدة[1]، ولم تكن لتحدث لو حُسبت بالحسابات المادّية المجرّدة، على الأقل في بداية الفتوحات. فلم يكن متوقّعاً أبداً بحسابات القوة والموارد الاقتصاديّة والعسكرية أن يتمكّن العرب المسلمون من هدم

(1) في غزوة اليرموك مثلاً كان المسلمون لا يتجاوزون الأربعين ألف مقاتل، بينما كان الروم يقتربون من مائتين وخمسين ألفاً، وأحرز المسلمون في تلك الغزوة انتصاراً باهراً.

الإمبراطورية الفارسية، وتحرير مصر والشام من الاحتلال الروماني، وفي تلك الفترة الوجيزة..

وقد حدد القرآن حدّاً للتكافؤ العددي بين المسلمين وعدوهم يدور بين الضِّعف والعشرة أضعاف، فمن الممكن أن يدخل عشرون من المسلمين في معركة مع مائتين من الكافرين، دون أن يخشى المسلمون أن يُهزموا، شريطة أن يتحلوا بالإيمان والصبر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ...﴾[1]. وفي حالة ضعف المسلمين تنزل النسبة للضعف، فيمكن لمائة من المسلمين المؤمنين الصابرين أن يكونوا نِدّاً لمائتين من الكفار: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾[2].

وعلى هذا، فإنّ تكافؤ المسلمين مع عدوّهم في العدد (والعدة أيضاً)، ليس شرطاً، بل يمكن أن يكون هناك فارق غير شاسع في العدد والعدة، شريطة أن يأخذ المسلمون بأسباب النصر المادّية والمعنوية، أما في حالة اختلال ميزان القوة بين المسلمين وعدوهم، للدرجة التي تجعل دخول القوات المسلمة في الحرب إلقاء للنفس في التهلكة، فإن الحرب في هذه الحالة غير جائزة، وفي جميع الأحوال فإن قرار الحرب وحساباتها تخضع لتقدير الحكومة المسلمة لظروفها وإمكانياتها والبدائل المتاحة أمامها، وهي ـ وجهاز أمنها القومي ـ الأقدر على اتخاذ القرار الأنسب لمصلحة المسلمين.

---

(1) سورة الأنفال: الآية 65.

(2) السورة نفسها: الآية 66.

أما قوله إنّه يمكن للخليفة أن يعدل عن إعلان الحرب على الكفار، وأن يعقد معهم معاهدات الصلح، إن رأى ذلك، فلنا تعقيب على عبارة «إن رأى ذلك»، التي توحي بأن قرار الحرب والصلح قرار فردي بيد الخليفة وحده، دون أن يكون لمؤسسات الدولة المختصة دور في ذلك، فالمفترض أنّ الأمة من خلال مبدإ الشورى ومؤسّسات المشورة شريك للحاكم في اتخاذ القرارات، وتتأكد تلك القاعدة في القرارات المصيرية التي تعود عاقبتها على الأمة كلها، وقرارات الحرب والصلح من تلك القرارات، إذن فهي لا تخضع لرؤية الحاكم وحده، ولا يجوز أن يستبد بها[1].

(و) ـ أحكام متعلقة بنظام الخلافة:

بجانب المفاهيم التأصيلية السابقة، نتناول بعض الأحكام العمليّة المهمّة التي عالجها السنهوري في دراسته الفقهية لنظام الخلافة:

1 ـ التأقيت للحاكم

يُقصد بالتأقيت للخليفة المسلم، إمكانية أن تكون ولاية الخليفة محددة المدة، يمكن بعدها التجديد له أو انتخاب غيره، كما يحدث في الأنظمة الديمقراطيّة الجمهوريّة المعاصرة. وقد ذهب السنهوري إلى جواز ذلك التأقيت، على أساس أنّه لا يوجد في مبادئ الفقه الإسلاميّ ما يمنع تحديد مدة الولاية للحاكم[2] رغم أن تلك الحالة

---

(1) ولنا في التاريخ المصري القريب نموذجان لقرارات الحرب والصلح الفردية التي عادت بأسوإ النتائج على مصر والأمة العربيّة، ونعني بهما: قرار الرئيس المصري جمال عبد الناصر خوض الحرب مع الكيان الصهيوني في يونيو 1967م، وقرار الصلح مع الدولة الصهيونية الذي اتخذه الرئيس أنور السادات وبدأ في تنفيذه في أواخر سنة 1977م، بزيارته للقدس في نوفمبر من ذلك العام.

(2) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 196.

لم تُواجه من قبل في التاريخ الإسلاميّ (نظريّاً أو عمليّاً)، ورغم أنّ المفهوم التقليدي للخلافة هو أنّ تنصيب الخليفة يكون لمدى الحياة، إلّا إذا تنحى أو حُكم بسقوط ولايته.

ونحن مع السنهوري في رأيه هذا، فإذا كان الشرع قد حرم الاستبداد، وجعل الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من ضمانات مقاومة المستبد، فإن التأقيت للحاكم ضمانة ثالثة تضاف لذلك، ولن يضير الحاكم العادل أن تحاسبه الأمة كل مدة على ولايته، فإن وَجدتْ خيراً جددتْ له البيعة، وإن وجدت غير ذلك، أو وجدت من هو خير منه، انتخبت الحاكم الأفضل، وإنّما الطغاة وعشاق المناصب هم فقط من يرفضون أن يُحاسبوا على ولايتهم بعد مدة معلومة، وهم من يحرصون على ألّا يتركوا مناصبهم إلّا محمولين في النعوش.

وبجانب كون التأقيت ضمانة للأمة، فإن طبيعة البيعة كعقد تسمح بذلك، فمن حق الأمة أن تجعل لعقد البيعة أجلاً للانتهاء، تكون بعده مطلقة الحرّية في التجديد، أو في البحث عن شخص أفضل تتعاقد معه ليتولى الحكم والخلافة.

حقاً لم يعرف التاريخ الإسلاميّ فكرة التأقيت للخليفة، وليته عرفها، فقد كان من الممكن بالتأقيت للحاكم، ومراجعته كل فترة، أن تتجنب الأمة كثيراً من الفتن والمظالم، بداية من مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فلو كانت مدة الخلافة بضع سنوات كما في النظم الجمهوريّة الحديثة، لأمكن للمعترضين على سياسة عثمان أن يراجعوه بعد انتهاء المدة، وأن تظهر الحقائق فيما اتهموه به، بدلاً من انتهاء خلافته بالسيف، كما وقع للأسف.

إنّ التأقيت يفتح للأمة باباً من الأمل في حالة الحكام الظالمين، ويجعل التغيير السلمي ممكناً، ويمنع الحِكام من الاسترخاء والإخلاد

للسلطة، إنْ هم علموا أنهم يمكن ألّا يعاد انتخابهم بعدة انتهاء مدتهم. كما أنّ التأقيت لا يضير الحاكم العادل، فللأمة أن تعيد انتخابه حين تنتهي مدته.

3 ـ خلع الحاكم:

«إنّ الحاكم الذي يتجاوز الحدود الشرعيّة لسلطاته يصبح غير شرعي، ذلك أنّ الخروج على القانون يترتب عليه زوال الشرعيّة، فالمسلمون إذا عزلوا حاكماً لأنّه ظالم لا يعتبرون ثائرين ولا متمردين، بل هو الذي يوصف بأنه متمرد وثائر على أحكام الشريعة»[1].

هل يجوز للأمة أن تخلع الحاكم حين يتجاوز الشرعيّة في ممارسته لولايته، أو إذا فقد شرطاً أو أكثر من شروط الأهلية للحكم؟ وكيف يمكن للأمة أن تقوم بذلك عملياً في حالة جوازه؟

يتناول السنهوري هذه المسألة في معرض بحثه عن عزل الخلفاء كأحد صور انتهاء ولايتهم، ويورد الأسباب التي أوردها الفقهاء لوجوب عزل الخلفاء، وتولية غيرهم، وهي تتمثل في نوعين رئيسيين[2]:

ـ أسباب معنوية:

وهي العيوب المعنوية التي تلحق بالخليفة أثناء ولايته، وتُوجب على الأمة عزله، وتتخلص في فقد الخليفة لشرط الإسلام بارتداده، أو فقده لصفة العدالة بفسوقه.

والفسق نوعان: فسق ظاهر يتمثّل في ارتكاب الخليفة

(1) **فقه الخلافة**، ص 232 ـ 233.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 201 ـ 206.

للمعاصي، واتّباعه لشهواته، ويعتبر الخليفة فاسقاً فسقاً ظاهراً إذا ارتكب إحدى الكبائر، أو إذا تعود ارتكاب الصغائر.

والنوع الثاني من الفسق هو الفسق المعنوي، ويعني خروج الخليفة على الشرعيّة، وتجاوزه لحدود سلطاته، أو إساءته استعمال تلك السلطات.

ـ أسباب بدنية:

وهي العيوب البدنية التي تلحق بالخليفة أثناء ولايته، وتمنعه من أداء مهامه بشكل سليم، ويدخل في هذه العيوب فقدْ أحد الحواس، مثل البصر، وفقد العقل أو اختلاله، كما يُلحق بهذه العيوب فقد الخليفة لحرّية التصرف، بالحجر عليه، أو بوقوعه أسيراً لدى الأعداء.

هذه الأسباب موجبة لعزل الحاكم إن كان قد وصل للحكم بطريقة شرعيّة، أما إن كان قد وصل للحكم بالقوة والاستيلاء، فإن على المسلمين أن يصحّحوا ذلك الوضع الخاطئ، وأن يعيدوا الخلافة لمسارها الشرعيّ الصحيح القائم على الانتخاب الحر. وإن اضطروا لقبول الخلافة المفروضة بالقوة، لعجزهم عن تغييرها، فإن ذلك القبول يبقى مؤقتاً، ومتى استطاعت الأمة عزل الخليفة المستولي على الخلافة بالقوة، وانتخاب خليفة شرعي، وجب عليها ذلك.

وهنا يميل السنهوري لرأي وسط بين الخوارج، الذين أجازوا الخروج على الحاكم غير الشرعيّ مهما كان عاقبة ذلك، وبين من قالوا بعدم جواز الخروج على الحاكم وعزله إلّا في حالة الكفر البواح، فيرى السنهوري أنّ عزل الحاكم في حالات خروجه على الشرعيّة، أمر واجب على الأمة، سواء وصل إلى الحكم بطريق

شرعي ثم حاد عن طريق الشرعيّة، أم كان وصوله للخلافة من البداية بطريق غير شرعي، ولكن إذا تعذر عملياً عزل الحاكم، لعجز الشعب عن ذلك، أو لتمترُس الحاكم بقواته واحتمائه بها، هنا تعمل الأمة بمقتضى قاعدة اختيار أخفّ الضررين، فإذا كان ضرر المقاومة أكبر من ضرر الخضوع لقرارات الحاكم الخارج على الشرعيّة، فإنّه يجوز الخضوع لتلك القرارات، لكن مع وجود تحفظين[1]:

ـ **أولهما**: أن تنفيذ القرار الباطل أو الخضوع له لا يجعله صحيحاً، بل يبقى باطلاً شرعاً، ومعنى ذلك أنّه بمجرد زوال حالة الضرورة، يجب إزالة أثر هذا القرار الباطل والعودة إلى الوضع الصحيح شرعاً، وقد فعل ذلك الخليفة عمر بن عبد العزيز، حينما صحّح الوضع بإزالة المظالم التي ارتكبها الأمويون قبله.

ـ **وثانيهما**: يلتزم المسلمون بالمبادئ التي قرّرها الرسول (ص) في الحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2]. فإن عجزوا عن إزالة هذه المظالم بأيديهم فإنّ عليهم أن يستنكروها بلسانهم أو على الأقل في ضمائرهم وقلوبهم.

ولهذه القاعدة نتائج عمليّة هامة، فلا يجوز للمسلمين، أفراداً أو جماعات، أن يساعدوا في تنفيذ القرارات الباطلة الصادرة من الحاكم، أو يساهموا في تنفيذها أيَّ مساهمة، طالما كانوا غير مضطرين لذلك اضطراراً. وفوق ذلك فإن عليهم أن ينتهزوا أول

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 232.

(2) الحديث رواه مسلم في **صحيحه** عن أبي سعيد الخدري. في كتاب **الإيمان**: باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان.

فرصة لإزالة هذه المظالم، وإبطال القرارات المخالفة للشريعة عملاً وفعلاً، وألّا يكتفوا بالاستنكار بالقلب أو القول إذا أمكنهم القيام بعمل يُحقق ذلك الإبطال.

أما إذا وجد المسلمون أنّ عدم طاعة تلك القرارات، أو عدم تنفيذها، لا يترتب عليه ضرر أكبر من الضرر الذي يسببه تنفيذها، فإنّ واجبهم الشرعيّ هو رفض تلك القرارات ومنع تنفيذها، ولو اقتضى الأمر القضاء على نظام الخلافة غير الصحيحة نفسه، إن أمكن ذلك.

وملاحظتنا هنا أنّ السنهوري يكرر الموقف النظري، الذي يقرره الفقهاء المعتدلون في مسألة الخروج على الحاكم، دون أن يحاولوا التفكير في التدابير القانونيّة والعملية، التي تمكّن الأمة من عزل الحاكم الخارج على الشرعيّة بطريقة سلمية، دون أن تعتمد المسألة على موازين القوة بين الحاكم الفاسد وبين أهل الحلّ والعقد فيها، ودون الاضطرار للعنف وإراقة الدماء. فالغالب أن تكون تلك الموازين لصالح الحاكم الذي يستغلّ أموال الدولة وإمكانياتها في التمكين لسلطانه، وكسب ولاء رجال الجيش والشرطة، والدليل أن تاريخنا الإسلاميّ على طوله، يكاد لا يشهد حالة ناجحة من حالات عزل الحكام المعتدين على الشرعيّة. وإن حدثت محاولات لذلك، كما حدث في ثورة عبد الله بن الزبير على استبداد الأمويين، فإنها بغضّ النظر عن نتائجها، تتسبّب في إراقة دماء المسلمين من الجانبين، وتُكلف الأمة كثيراً من الخسائر، وبعد انتهاء الثورة تبدأ سلسلة من المحاكمات تُسفر عن مزيد من القتل والاعتقالات.

كنا ننتظر من السنهوري، ومن الفقهاء المعاصرين عموماً، أن يفكّروا في الأساس الفقهي للوسائل التي تكفل انتقال السلطة في

النظام الإسلاميّ سلمياً، ويمكن أن يسترشدوا بالمبادئ والآليات السياسيّة التي توصّل إليها الفكر السياسيّ الغربي في هذا الصدد، مثل التأقيت للحاكم، بحيث تكون مدة الولاية محددة، يمكن بعد انقضائها للأمة أن تنقل الولاية لشخص آخر، إنّ رأت ذلك. وكذلك هناك فكرة الفصل بين السلطات، التي تصنع نوعاً من التوازن الذي يمنع طغيان إحدى السلطات على السلطتين الأخريين. ويمكن للفقه السياسيّ الإسلاميّ أن يبتدع ويبتكر مبادئ وآليات أخرى، المهم أن يتحقّق الهدف، وتوقى الأمة من آثار الاستبداد، وتُعفى من الفاتورة الباهظة لمحاولات عزل الحكام بالقوة.

(ز) ـ رؤية السنهوري لعودة الخلافة:

«ولكن يبقى التزام الأمة الإسلاميّة بإعادة الخلافة الصحيحة ما بقي الإسلام، وما بقيت شريعته إلى يوم الدين»[1].

في نهاية رسالته (التي ناقشها بعد أشهر من إلغاء الخلافة العثمانية)، قدّم السنهوري رؤيته للطريقة العمليّة التي يمكن بها عودة نظام الخلافة، وهي الرؤية التي قامت على عدة محددات سبق أن أوردها في ثنايا الرسالة، وهي:

1 ـ إقامة الخلافة واجب على المسلمين، وهو واجب لا ينقطع إلى يوم القيامة، وفي ذلك يقول السنهوري: «ولكن يبقى التزام الأمة الإسلاميّة بإعادة الخلافة الصحيحة ما بقي الإسلام، وما بقيت شريعته إلى يوم الدين»[2].

2 ـ الخلافة نظام مرن يمكن أن يتطوّر شكله ليتلاءم مع الظروف

---

(1) **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 190.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الاجتماعيّة، وهي ـ أي الخلافة ـ لا تنحصر في شكل الدولة الذي وُجد في عهد الخلفاء الراشدين، فالشكل قد يتغير، المهم أن يبقى الجوهر والمبادئ[1].

3 ـ إذا كانت إقامة الخلافة واجباً أبديّاً على المسلمين، وكانت ظروفهم لا تسمح بإقامة الخلافة الصحيحة، فمن الأولى أن تكون الحكومة المسلمة في صورة الخلافة الناقصة، بدلاً من إقامة نوع آخر من الحكم يكون أكثر منها تعارضاً مع النظام الشرعيّ وأبعد منه[2].

بناء على هذه المحددات التي أكد عليها السنهوري في أكثر من موضع، فإنّه قدّم مقترحه لحل مشكلة الخلافة وتطويرها، وذلك عبر ثلاث خطوات:

أولاً ـ الانطلاق من واقع العالم الإسلاميّ:

ينظر السنهوري إلى حال العالم الإسلاميّ وواقع المسلمين عقب إلغاء الخلافة، ويرى أن من مقتضيات ذلك الواقع أن يراعي المسلمون أمرين، هما[3]:

- بما أنّ واقع المسلمين يجزم باستحالة تصور إقامة نظام الخلافة الصحيحة الكاملة، فلا مناص من إقامة حكومة إسلاميّة ناقصة، وذلك على أساس حالة الضرورة التي تمليها الظروف التي يمر بها العالم الإسلاميّ.

ولا يعني ذلك تنازل المسلمين عن تطبيق الخلافة الصحيحة، أو

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 307.

(2) المصدر نفسه، ص 226 ـ 227، وص 307.

(3) المصدر نفسه، ص 307.

رضاهم بالخلافة الناقصة، وإنّما يعني الأخذ بذلك الحل المؤقت، مع بقاء الهدف الرئيسي، وهو العودة مستقبلاً للخلافة الراشدة.

ـ يجب أن تتصف الخلافة التي يسعى المسلمون لإقامتها بالمرونة، بما يعني التركيز على خصائص الخلافة الراشدة ومقوماتها دون تعلق بشكل جامد، وعلى المسلمين أن يبحثوا عن حلول توفق بين متطلبات الشريعة، وتتجاوب مع الظروف المعاصرة للأمة، في الوقت نفسه، مع الاستفادة من دروس التاريخ.

ثانياً ـ الاستفادة من التاريخ:

يؤكد السنهوري على الخصائص الثلاث التي قامت عليها الخلافة الراشدة، وهي:

التكامل بين الاختصاصات الدينيّة والسياسيّة للخليفة، والتزام حكومة الخلافة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلاميّة، وأن تكون ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام، بما يُحقق وحدة العالم الإسلاميّ. والرجل يرى أنّ التاريخ الإسلاميّ قد قدّم لنا عدة دروس بشأن تلك الاختصاصات، يمكن إجمالها فيما يلي[1]:

- أدى جمع الاختصاصات الدينيّة والسياسيّة في يد هيئة واحدة (الخليفة) إلى تغلّب الاعتبارات السياسيّة، وسيطرة الهيئات والمؤسّسات السياسيّة على الاختصاصات الدينيّة وامتصاصها لها تدريجيّاً. وبالنظر للحياة المعاصرة، فإن الأوضاع الحضاريّة الحاليّة تُوجب انفصال هذين النوعين من الاختصاصات في الهيئات التي تتولاهما. ومن ناحية أخرى، فإن الفقه الإسلاميّ لا يمنع ذلك الانفصال؛ لذا فإن الحل كما يراه السنهوري، هو أن يُعهد بمباشرة السلطات التشريعيّة

(1) **فقه الخلافة**، ص 307 ـ 309.

والدينيّة لهيئة مختلفة ومستقلة عن الهيئة المكلفة بمباشرة السلطات السياسيّة، وبذلك نضمن ألّا تطغى الاختصاصات السياسيّة على الدينيّة، وإذا كان نظام الخلافة يقوم على جمع مؤسّسة الخلافة بين الاختصاصات الدينيّة والسياسيّة، فإن الهيئتين المشار إليهما يجب أن يخضعا للسلطة العليا لرئيس الدولة (الخليفة)، وبذلك يجمع في شخصه كلا النوعين من الاختصاصات، مع احتفاظهما باستقلالهما.

- فيما يتعلق بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلاميّة، فإن التدهور الحضاري الذي أصاب الأمة الإسلاميّة في القرون الأخيرة، قد أصاب النظام القانونيّ الإسلاميّ بحالة من الركود أوقفت نموه وتطوّره بالقدر الكافي، لذا ينبغي قبل التفكير في إعادة الشريعة الإسلاميّة لساحة التطبيق العملي، أن يسعى المسلمون للنهوض بالفقه الإسلاميّ وتجديده، مع التفرقة بين ما يتعلق بالأمور الدنيوية، وبين أحكام العقائد والعبادات، ومع التحلي بالمرونة التشريعيّة التي تضمن خضوع غير المسلمين للقوانين الإسلاميّة.
- أما عن وحدة العالم الإسلاميّ، فتاريخ الخلافة يقول إنها لم تستطع أن تبقى طويلاً في صورة دولة مركزية، ومع مراعاة أنّ الفقه الإسلاميّ لا يحتم شكلاً معيّناً للوحدة الإسلاميّة، ومراعاة تنامي الاتجاهات القوميّة في البلاد الإسلاميّة، فإنّه لا بأس بحلٍ يحقق الوحدة، وفي الوقت نفسه يعطي كل بلد نوعاً من الحكم الذاتي الكامل، والحل العملي الملائم الذي يقدّمه السنهوري هو: اتحاد البلاد الإسلاميّة في إطار جامعة شعوب شرقيّة (إسلاميّة).

ثالثاً ـ المقترحات المستقبلية:

بناء على المحددات الواقعية والدروس التاريخية السابقة، يقدّم

السنهوري مقترحاته لعودة الخلافة الإسلاميّة، ولكن في شكل عصري يعتمد على تحقيق المقومات الثلاثة لنظام الخلافة دون أن يلتزم بالشكل القديم الذي عرفه المسلمون طوال القرون.

ويقوم مقترح السنهوري بشكل إجمالي[1] على:

1 ـ البداية بتكوين هيئة دينيّة يتمثل فيها كل الدول والجماعات الإسلاميّة، تتولى تلك الهيئة الاختصاصات الدينيّة للخلافة، ويكون رئيسها «خليفة» يمثل العالم الإسلاميّ، ويباشر سلطاته وفقاً لقانون الهيئة، وبذلك تعود الخلافة في شقها الديني، كسلطة روحية جامعة للعالم الإسلاميّ.

2 ـ مع إنشاء الهيئة الدينيّة، لا بد من السعي لتجديد الشريعة الإسلاميّة وتطبيقها في البلاد الإسلاميّة، ولكي يتم ذلك التطبيق لا بد من مراعاة أمرين: أولهما أن تكفل التشريعات المُستمَدة من الشريعة الإسلاميّة المساواة التامة بين مواطني البلاد الإسلاميّة من المسلمين وغير المسلمين، وأن تضمن تلك التشريعات لغير المسلمين الحرّية الدينيّة دون انتقاص منها، وبذلك تلقى الشريعة الإسلاميّة تأييد غير المسلمين في المجتمعات الإسلاميّة.

والأمر الثاني هو تجاوب أحكام التشريع الإسلاميّ مع مستجدات العصر وضرورات الحضارة الحديثة، وذلك بإدخال الأحكام والتشريعات اللازمة للتعامل مع الأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة التي لم يعرفها الفقه سابقاً.

ولتحقيق الغايتين السابقتين لا بدّ من العمل الشاق المتواصل،

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 311 ـ 322.

وإلى أن يتم ذلك تستمر البلاد الإسلاميّة في العمل بالقوانين الغربيّة السائدة.

3 ـ بجانب الهيئة الدينيّة، التي تمارس الصلاحيات الدينيّة للخلافة، تحتاج الأمة لهيئة تتولى الصلاحيات السياسيّة للخليفة، وتتحقق هذه الخطوة بتكوين منظّمة دوليّة تجمع في عضويّتها الدول الإسلاميّة، سماها السنهوري «عصبة الأمم الشرقيّة»، وهي الهيئة السياسيّة التي ستتمثل فيها الوحدة السياسيّة للمسلمين.

وقد راعى السنهوري أنّ العصبة المنشودة تحتاج لوقت حتّى ترسخ فكرتها، وتصبح واقعاً. وتحتاج وقتاً آخر بعد قيامها لتستكمل عضويّتها نظراً لوقوع أغلبية دول العالم الإسلاميّ تحت الاستعمار في تلك الفترة.

4 ـ مع تكوين الهيئتين (اللتين تمثلان السلطة الدينيّة والسياسيّة في العالم الإسلاميّ)، تصبح الخطوة النهائية لعودة الخلافة الراشدة، هي أن يرأس الهيئتين رئيس واحد منتخب[1]، يكون بمثابة الخليفة للعالم الإسلاميّ.

فبذلك تكتمل مقومات الخلافة الصحيحة، وهي:

- وحدة العالم الإسلاميّ متمثلة في العصبة الشرقيّة.
- اجتماع الاختصاصات السياسيّة والدينيّة في شخص الخليفة،

---

(1) وإنّ تعذّر ذلك، فالسنهوري يقترح ربط المنظّمة السياسيّة بالهيئة الدينيّة بعلاقة تشبه العلاقة بين عصبة الأمم ومنظّمة العمل الدوليّة، فالأخيرة هي هيئة متميزة تماماً عن عصبة الأمم ولكنها تعمل في إطارها.وفي هذه الحالة ستتولى عصبة الأمم الشرقيّة وظيفة الخلافة، وستصبح خليفة معنوياً للمسلمين.

برياسته للمنظّمة السياسيّة وللهيئة الدينيّة، مع مراعاة انفصال الاختصاصات السياسيّة عن الاختصاصات الدينيّة كما تقرر سابقاً.

- تطبيق الشريعة الإسلاميّة في البلاد الإسلاميّة.

هذا هو ملخص فكرة السنهوري، وقد قدّم لها بعض التفاصيل الأساسيّة على النحو التالي:

- تشكيل هيئة الشؤون الدينيّة[1]:

تطبيقاً لمبدإ التميز بين الاختصاصات السياسيّة والدينيّة للخلافة، يقترح السنهوري إقامة هيئة مستقلة تضطلع بالاختصاصات الدينيّة للخلافة، وتتشكل من:

- رئيس تنتخبه الجمعيّة العامة للهيئة بناء على ترشيح المجلس الأعلى للهيئة.

وباعتباره ممثلاً للعالم الإسلاميّ، سوف يكون الرئيس الأعلى للهيئة ويباشر سلطاته طبقاً للقانون، وستظل رئاسته (خلافته) ناقصة طالما أنّ التنظيم السياسيّ (عصبة الأمم الشرقيّة) لم تكتمل عضويته، ولم يجمع كل الدول الإسلاميّة، بوجود دول إسلاميّة محتلة، أو غير منضمة للعصبة.

- الجمعيّة العامة للهيئة: وهي تتكون من مندوبي الدول والجماعات الإسلاميّة[2]. كل دولة وجماعة ترسل عدداً من المندوبين يتناسب مع أهميتها وحجمها، ويرأس الجمعيّة العامة الخليفة أو مندوب من قبله، وتجتمع مرة كل عام.

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص312 ـ 313.

(2) يعتبر من الجماعات الإسلاميّة كل أقلية إسلاميّة في بلد غير مسلم (كالهند، الصين، بولندا... إلخ)، وكذلك البلاد الإسلاميّة غير المستقلة.

واختصاصها الأساسي، هو مناقشة التقرير السنوي الذي يقدّمه المجلس الأعلى عن أعماله، بجانب اختصاصها بتنظيم مقترحات الأعضاء ورغباتهم، وعرضها على المجلس الأعلى.

- المجلس الأعلى للهيئة: يتكون من مندوبي الدول والجماعات الإسلاميّة، الذين يجتمعون عدة مرات خلال العام في مقر الهيئة وتحت رئاسة رئيسها (الخليفة)، وسيكون أعضاء المجلس أقلّ بكثير من عدد الأعضاء في الجمعيّة العامة.

ويُشكل المجلس الأعلى خمس لجان من بين أعضائه، وهي:

1 - لجنة لشؤون العبادات والتنظيم الداخلي.

2 - اللجنة المالية[1].

3 - لجنة الحج.

4 - لجنة التعليم والدعوة.

---

(1) يقترح السنهوري بخصوص الشؤون المالية للخلافة، أن يدفع المسلمون نصف الزكاة الواجبة عليهم لخزينة الخلافة مباشرة، ويكون على الخلافة أن توجه هذا النصف إلى أربعة من المصارف الشرعيّة الثمانية للزكاة، وهي:
١ - في سبيل الله.
٢ - سهم المؤلّفة قلوبهم.
٣ - سهم عتق الرقيق لتسهيل تحريرهم، وبه تساهم الخلافة في مهمة القضاء على الرق (لاحظ أن هذه الكلمات كتبت في منتصف العشرينيات من القرن الميلادي الماضي ولم يكن الرق قد انتهى تماماً من العالم).
٤ - سهم العاملين عليها.
(كما أنّ خزينة الهيئة سوف تساهم في تمويلها مساهمات من الحكومات ومن الجماعات الإسلاميّة ومن الهبات والأوقاف).
انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، هامش ص ٣١٢.

5 ـ لجنة العلاقات الخارجيّة[1].

وتتمثّل اختصاصات المجلس في اتخاذ قرارات بشأن كل مسألة بعد أن تتم دراستها بمعرفة اللجنة المختصة.

ـ إنشاء عصبة الأمم الشرقيّة:

يقترح السنهوري إنشاء «عصبة أمم شرقيّة»، لتكون جامعة للشعوب الإسلاميّة، هدفها توفير الاستقرار الداخليّ للدول الإسلاميّة والحفاظ على أمنها الخارجي.

تستند فكرة «عصبة الأمم الشرقيّة» إلى أنّ تحقيق وحدة العالم الإسلاميّ من خلال دولة مركزية لم تعد ممكنة في العصر الحالي، مع انقسام العالم الإسلاميّ لعدد كبير من الدول والجماعات الإسلاميّة يتوزّع على قارات العالم القديم الثلاث، ومع تنامي الاتجاهات القوميّة بين الشعوب الإسلاميّة. والبديل الذي يقترحه السنهوري هو تكوين «منظّمة للشعوب الشرقيّة»، يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القوميّة الناشئة في العالم الإسلاميّ، وتستطيع في الوقت ذاته تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلاميّة[2].

---

(1) يرى السنهوري أن علاقة الهيئة مع البلاد الإسلاميّة تكون من خلال أعضاء لجان تؤسس في كل بلد، وسيكون على اللجان المشكلة بين الجماعات الإسلاميّة أن تعيّن مندوبي تلك الجماعات في الجمعية العامة ومجلس الهيئة.
ويحسن أن يُشكَّل تحت رعاية الهيئة مجلس للمجتهدين يضم ممثلين لكبار علماء الفقه الإسلاميّ، وتكون مهمته إصدار فتاوى في موضوعات الفقه الإسلاميّ تناسب فكر الحضارة الحديثة.
وعن علاقة هذا المجلس بالهيئة، فينبغي أن يكون مستقلاً عن الهيئة، لأنه يمثل السلطة التشريعيّة الإسلاميّة، في حين تقوم الهيئة بتنفيذ الشريعة الإسلاميّة فيما يتعلق بالشؤون الدينيّة التي قد تتخلى عنها الحكومات، وخصوصاً إذا كانت حكومات أجنبية أو وطنية لا دينيّة. انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، هامش ص ٣١٣.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 308 ـ 309.

تتطابق فكرة «عصبة الأمم الشرقيّة» في المفهوم والمهام مع فكرة إنشاء منظّمة دوليّة جامعة لدول العالم، وهي الفكرة التي تبلورت عقب انتهاء الحرب العالميّة الأولى، وتجسّدت في إنشاء «عصبة الأمم» في عام 1919م. فقد أراد السنهوري أن تعمل«عصبة الأمم الشرقيّة» على تدعيم السلام والتعاون بين أعضائها، كما يُفترض أن تعمل عصبة الأمم على حفظ السلم الدوليّ وتدعيم التعاون بين أعضائها، وأن تأخذ «عصبة الأمم الشرقيّة» بالآليات والوسائل التي تعتمدها عصبة الأمم في إدارة العلاقات بين أعضائها، مثل: التحكيم، والمساعدة المشتركة، والضمانات المتبادلة.. إلخ[1].

ومع هذا التطابق الذي يدلّ على تمثّل السنهوري لنظام «عصبة الأمم»، وتأثره الشديد بها، فإن ثمة فروقاً تميز «عصبة الأمم الشرقيّة» عن عصبة الأمم (وما يشابهها من منظمات دوليّة مثل الأمم المتحدة التي ورثت عصبة الأمم)، فعصبة الأمم الشرقيّة تقتصر عضويّتها على الدول الإسلاميّة، بينما عصبة الأمم أوسع عضويّة، كونها منظّمة جامعة لدول العالم[2].

هذا من ناحية العضويّة، أما من ناحية العلاقات بين أعضاء العصبة الشرقيّة، فضمانات التعاون وحفظ السلم بين أعضائها ستكون أكثر فاعلية، تبعاً للطبيعة الخاصة للعصبة الشرقيّة (وهي الطبيعة التي تقوم على التقاليد المشتركة والحضارات المتكاملة لأعضائها)، وسيكون التحكيم بين أعضائها إجباريّاً، كما سيكون تدخّل العصبة فوريّاً في حال تعرض أحد أعضائها للاعتداء[3].

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 330.

(2) انظر: المصدر نفسه.

(3) انظر: المصدر نفسه.

وفي هذا الصدد سيكون مهماً أن تُنشأ محكمة عدل شرقيّة تابعة للعصبة، وأن يظهر قانون دولي شرقي، وأن يتضمن ميثاق العصبة مبادئ أساسيّة تتعلق باحترام سيادة الدول واحترام الديانات، وأن توجد لجنة خاصة للأقليات الدينيّة من مواطني الدول الأعضاء[1].

أما عن علاقة العصبة الشرقيّة بعصبة الأمم (وما يقوم مقامها من المنظمات الدوليّة)، -فالسنهوري يراها «علاقة بنوّة» تربط بين المنظمتين، بما يعني أن كل دولة تنضم إلى العصبة الشرقيّة يجب أن تكون أيضاً عضواً بعصبة الأمم، كما أنّ العصبة الشرقيّة ستُمثَّل بشكل جماعي في عصبة الأمم[2].

(1) انظر: **فقه الخلافة**، هامش ص 329 ـ 330.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 330.

الفصل الخامس

السنهوري وتجديد الشريعة

في رسالته عن الخلافة الإسلاميّة، وفي تقنينه للقوانين المدنيّة العربيّة، وفي مؤلّفاته، وأبحاثه القانونيّة والفقهية، عموماً، واجه السنهوري مجموعة من القضايا الفقهية الشرعيّة والمفاهيم الأصولية، المرتبطة بالتطوّرات السياسيّة والاقتصادية الحديثة. وقد حاول فقيهنا أن يصنع نوعاً من المقاربة و«التطوير» لتلك القضايا والمفاهيم، لتصبح قادرة على التفاعل مع المعطيات الحضاريّة الحاليّة، وقد اخترنا خمساً من تلك القضايا، نعرض كيفية تعامل السنهوري معها، ثم نقيم تعامله هذا بميزان القواعد الشرعيّة والأصول العامة للشريعة الإسلاميّة.

أولاً ـ مؤشرات للقانون الدوليّ الإسلاميّ:

من الملحوظات المهمّة التي قدّمها السنهوري في رسالته عن الخلافة، هي تجاهل الفقه الإسلاميّ، في مجمله، لإقرار قواعد للقانون الدوليّ تُنظم العلاقات في ما بين الدول الإسلاميّة.

ومرجع هذا التجاهل، كما يفسّره السنهوري، هو أنّ نظريّة الخلافة الإسلاميّة تقوم في الفقه على افتراض وحدة العالم الإسلاميّ تحت ظل الخلافة الموحدة. ورغم غياب تلك الوحدة فعلياً منذ بداية الخلافة العباسية في القرن الثاني الهجري، وانقسام العالم الإسلاميّ إلى دول وخلافات متعدّدة (عباسية في بغداد، وفاطمية في القاهرة، وأموية في الأندلس)، فقد وُجد من الفقهاء من لا يميّز بين تلك «الخلافات الناقصة»، وبين الخلافة الصحيحة القائمة على وحدة العالم الإسلاميّ تحت خليفة واحد؛ بل اعتبر فقهاء بغداد مثلاً أن خلافتهم هي الخلافة الصحيحة وتجاهلوا الخلافتين الأخريين، وهو ما تكرر مع فقهاء الأندلس والقاهرة، ونتج عن هذا التجاهل لوجود الدول الإسلاميّة الأخرى، التي استمدت شرعيتها من الواقع، تجاهل لإقرار قواعد القانون الدوليّ الإسلاميّ التي تنظم العلاقات بين تلك الدول[1].

ولما كان السنهوري يرى من تأمّله للتاريخ الإسلاميّ، أنّ تعدد الدول الإسلاميّة، واقع يطل برأسه عبر القرون، كما يرى أنّ الصورة العصرية الممكنة للخلافة، هي: منظّمة دوليّة تضم الدول الإسلاميّة القائمة وتعترف بسيادة كل منها على أرضه، فإن الرجل يقرر أنّه لا مفرَّ من الاعتراف فقهياً بواقع تعدد الدول الإسلاميّة، بما يوجب الاهتمام بوضع قانون دولي يحكم العلاقات بين تلك الدول، حتّى تتغير الظروف وتعود الوحدة السياسيّة والتشريعيّة لدول العالم الإسلاميّ، بعودة الخلافة الصحيحة الراشدة.

ولأنّ السياق لم يكن يتسع لبحث مفصل عن قواعد القانون الدوليّ الإسلاميّ، فقد اكتفى السنهوري بوضع بعض المؤشرات التي

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 234.

تساعد في تصور ملامح ذلك القانون، وذلك على النحو التالي[1]:

في حالة وجود عدة دول إسلاميّة مستقلة في وقت واحد، فإن الأقاليم الخاضعة لتلك الدول كلها تعتبر جزءاً من دار الإسلام، وينتج عن ذلك عدة مبادئ:

1 ـ الأساس في العلاقات بين الدول الإسلاميّة هو العلاقات الودية والتعاون في المجالات الاقتصاديّة والثقافيّة، فإنّ نشب خلاف بين حكومات تلك الدول فإن التحكيم يكون واجباً، لأنّ الإسلام يُحرم القتال بين المسلمين، ولا يجيز الحرب بينهم إلّا في حالة واحدة هي أن يكون الغرض منها توحيد العالم الإسلاميّ سياسيّاً.

2 ـ وحتى في الحرب التي تقوم من أجل الوحدة، يُشترط أن يكون الرأي العام الإسلاميّ مؤيداً لمن يدعو لهذه الوحدة ويسعى لها، ولا يكفي أن يكون ذلك موافقاً لرغبة سكان القطر الذي يحكمه من يدعو للوحدة ويقاتل لإتمامها.

كما يُشترط أن تكون هذه الوحدة وسيلة لإقامة الخلافة الصحيحة، وألّا يلجأ الحاكم المسلم الراغب في الوحدة إلى الحرب إلّا بعد استنفاد الوسائل السلمية. فإذا كان من الممكن إيجاد نوع من الاتحاد الاختياري بين الدول الإسلاميّة بالطرق السلمية، عن طريق تنمية العلاقات السلمية والتعاون والتضامن بين تلك الدول (وإن لم يؤدِّ ذلك إلى إنشاء دولة موحدة)، فإن هذه الطريق السلمية هي التي يجب أن تُتبع.

3 ـ التعاون والتضامن بين المسلمين فريضة بنصوص القرآن والسُّنّة، وعلى ذلك فإنّ على الحكومات الإسلاميّة واجب التعاون في حالات السلم والحرب.

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 235 ـ 236.

ففي حالة السلم يجب على الدول الإسلاميّة التعاون في المجالات الاقتصاديّة والثقافيّة كما ذكرنا، ويمكن أن تقوم بينها المعاهدات لتنظيم ذلك التعاون. وفي حالة تعرض إحدى الدول الإسلاميّة لهجوم أو عدوان، فإنّه يجب على باقي الدول الإسلاميّة تقديم المساعدة العسكرية الممكنة إلى تلك الدولة، ويُمكن أن تعقد بين الدول الإسلاميّة معاهدات بشأن التعاون العسكري.

كما يجب على عموم الدول الإسلاميّة أن تمنع أيَّ دولة مسلمة من البدء في عدوان غير مشروع على أي دولة أخرى، وهذا المنع يدخل في باب النصرة الواجبة في قول النبي (ص): «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذ كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره؟! قال: تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره..»[1]. لذلك إن هاجمت دولة إسلاميّة دولة أخرى دون حق، فإن واجب باقي الدول الإسلاميّة هو إلزام شقيقتهم المسلمة بوقف عدوانها، وإن كانت الدولة الأخرى المعتدَى عليها مسلمة، فإنّه يقع على باقي الدول الإسلاميّة واجب آخر، هو المسارعة إلى معاونة الدولة المعتدى عليها ضد الدولة المعتدية، وإلزام الأخيرة بوقف عدوانها.

ونحن نتضامن مع السنهوري في دعوته للقانون الدوليّ الإسلاميّ، فقد كان الفقهاء المسلمون سبّاقين للتصنيف في ذلك المجال، مثلما فعل الإمام محمد بن الحسن[2] في القرن الثاني

---

(1) الحديث رواه البخاري في **صحيحه**، وأحمد في **مسنده**، والترمذي في **سننه**، واللفظ للبخاري.

(2) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (132 ـ 189 هـ) من أعلام الفقه الحنفي. نشأ بالكوفة، وفيها طلب علم الحديث، ثم صحب الإمام أبا حنيفة وأخذ عنه=

الهجري في كتابيه «السِّيَر الكبير»، و«السِّيَر الصغير». ويمكن للفقه الإسلاميّ، بنظرياته وقيمه الرفيعة، أن يسهم في تطوير القانون الدوليّ، ويُحوّله إلى «شرعيّة دوليّة» حقيقيّة، خاصة أنّ القانون الدوليّ الحديث، نشأ في غياب الأمة المسلمة، سياسيّاً وفكرياً، عن الساحة الدوليّة، نتيجة الضعف الذي أصاب دولة الخلافة في القرنين الأخيرين من عمرها، ووقوع أغلب الدول الإسلاميّة في براثن الاستعمار. وقد تحوّل القانون الدوليّ حالياً لأداة في أيدي الدول الكبرى، يُطبق فقط على الأمم الضعيفة، وتستخدمه الدول الاستعمارية في عقاب الدول التي تحاول الخروج من هيمنتها، وما ذلك إلّا لغياب القوة الدوليّة العادلة، التي يمكن أن تُحدث التوازن، وتفرض قيم العدالة، وتطبق قواعد القانون الدوليّ على نحو صحيح.

ثانياً ـ مفهوم مختلف للإجماع الفقهي:

في دراسته عن «فقه الخلافة» قدّم السنهوري مفهوماً للإجماع يختلف عما استقرّ في علم أصول الفقه، ولكي يتضح الاختلاف، ويمكن تقييمه، ينبغي أولاً أن نبيِّن مفهوم الإجماع، وأحكامه الرئيسية كما تقررت لدى الأصوليين والفقهاء:

(أ) ـ مفهوم الإجماع وأحكامه لدى الأصوليين:

الإجماع هو المصدر الثالث للتشريع الإسلاميّ بعد الكتاب،

= فقهه، وبعد فترة قصيرة توفي أبو حنيفة، فاستكمل ابن الحسن دراسة المذهب على يد تلميذ أبي حنيفة محمد أبي يوسف، وقد عُرف الاثنان بـ «الصاحبين» وآلت إليهما رياسة المذهب الحنفي. تتلمذ ابن الحسن كذلك على الإمام مالك ولازمه ثلاث سنوات، كما تتلمذ على الإمام الأوزاعي، والإمام سفيان الثوري (وكلاهما يمثل مدرسة فقهية مختلفة). ومن أشهر من تتلمذوا على محمد بن الحسن: الإمام الشافعي، وأبو عبيد القاسم بن سلام.

والسُّنة، على الترتيب، لم يخالف في هذا إلّا بعض المعتزلة والخوارج وأغلبية الشيعة، فأنكروا الإجماع وحجيته كمصدر من مصادر التشريع، وهو إنكار مفهوم، فالفرق الثلاث ظلت طوال التاريخ الإسلاميّ تمثل أقليات من المسلمين، وقد عدّهم أهل السنّة والجماعة خارجين على إجماع الأمة دوماً، فكيف يُنتظر من تلك الفرق أن تعترف بإجماع أهل السنّة، وهي الخارجة عليه المخالفة له؟!

والإجماع لدى الأصوليين هو: «اتفاق أمة محمد (ص) خاصة على أمر من الأمور الدينيّة»[1]. وفي تعريف أكثر تفصيلاً، هو: «اتفاق مجتهدي أمة محمد (ص) بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار»[2]. وفي تعريف أحد الأصوليين المعاصرين، الإجماع هو: «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على حكم شرعي»[3]. وفي تعريف معاصر آخر: «هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول (ص) على حكم شرعي في واقعة»[4].

ويتضح من التعريف الأخير وجود أربعة أركان للإجماع[5]:

الأول: أن يوجد أكثر من مجتهد في الوقت الذي تقع فيه

---

(1) **المستصفى في علم الأصول**، مصدر سابق، ج1، ص 137.

(2) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م، ج3، ص 487.

(3) محمد الخضري بك، **أصول الفقه**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ص 271.

(4) عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، القاهرة، مكتبة القلم، ط8، ص 45.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص45 ـ 46.

الواقعة محل الإجماع، وأن يصدر من كل منهم رأي فيها، فإنّ خلا العصر من وجود أكثر من مجتهد، بأن وُجد مجتهد واحد، أو لم يوجد مجتهد أصلًا، فلا ينعقد الإجماع، فالإجماع يحمل معنى اتفاق الآراء، وبديهي أنّه لا يحدث الاتفاق أو الاختلاف إلّا مع تعدد الآراء بتعدد أصحابها، وبناء على هذا لم يكن هناك إجماع في عهد النبي (ص)؛ لأنّه كان المجتهد الوحيد في عصره (ص).

وهناك من اشترط ألّا يقل عدد المجتهدين عن ثلاثة، لأنّه الحدّ الأدنى للجماعة، والأرجح في رأينا أنّ الإجماع ـ نظريّاً ـ يكون باثنين كما يكون بأكثر من ذلك، فما دام الاختلاف ينشأ بداية من الاثنين، فالإجماع ينشأ معهما أيضاً.

الركن الثاني: أن يتفق على الحكم الشرعيّ في الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين وقت وقوعها، وكلمة «جميع» هذه تشمل كلَّ من بلغ درجة الاجتهاد أينما كان، وعلى هذا فليس صحيحاً ما قاله أبو داود الظاهري وتابعه فيه ابن حزم بأنّ الإجماع مقصور على عصر الصحابة وحدهم، أو ما ذهب إليه مالك من الاعتبار بإجماع أهل المدينة وحدهم، فالإجماع ليس محصوراً في عصر دون عصر، وليس مخصوصاً بأهل مكان دون باقي الأماكن، وإنّما ينعقد في كل عصر باتفاق جميع مجتهديه مهما تباعدت بلادهم وأوطانهم، ولا عبرة فيه بقول من لم يصل لمرتبة الاجتهاد من الفقهاء.

الركن الثالث: أن يصرح كلٌّ من المجتهدين المعنيين برأيه في الواقعة، سواء كان ذلك بفتوى مباشرة، أم بحكم قضائي يصدره، وسواء أصدر كل منهم رأيه منفرداً وبعد جمع الآراء تبين اتفاقها، أم اجتمعوا في مكان واحد وعُرضت عليهم الواقعة، وبعد تبادلهم وجهات النظر اتفقوا جميعاً على حكم واحد فيها.

أما أن يُفتي بعضهم في الواقعة، ويسكت بعضهم دون أن ينكروا

الفتوى الصادرة، فهذا هو ما اختلف فيه الأصوليون، وسُمي«الإجماع السكوتي»، فذهب أكثر الحنفية إلى اعتبار الإجماع السكوتي إجماعاً قطعيّاً، وقال ابن أبي هريرة الشافعي[1]: هو إجماع قطعي في الفُتيا لا في القضاء. وقال أستاذه أبو إسحاق المروزي[2]: هو إجماع في القضاء لا في الفُتيا. وقال الشافعي وأكثر المتكلمين وبعض الحنفية: ليس إجماعاً ولا حجة. وقال الجبائي[3] من المعتزلة: إنّه إجماع شريطة أن ينقرض العصر الذي ظهر فيه هذا الرأي. وقال الآمدي[4]: إنّه حجة ظنية[5].

والأرجح هو أنّ الإجماع السكوتي ليس إجماعاً، فلا يأخذ حجية الإجماع. وقد ساق الجُويني[6] وأبو حامد الغزالي، وغيرهما،

---

(1) هو الحسين بن الحسين بن أبي هريرة، من فقهاء الشافعية. درس ببغداد، وتفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي وغيرهما من فقهاء الشافعية. ومن تلاميذه أبو علي الطبري والدار قطني، ومن مصنفاته «شرح مختصر المُزني» في فروع الفقه الشافعي، توفي 345 هـ.

(2) هو إبراهيم بن أحمد المكنى بأبي إسحاق. تفقه ببغداد على أبي العباس بن سريج، ثم آلت إليه رياسة المذهب الشافعي في بغداد في عصره، وانتقل في أواخر عمره إلى مصر فتوفي بها في رجب من سنة 341 هـ، وقد قارب السبعين.

(3) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (235 ـ 304 هـ) من أئمة المعتزلة والمتكلمين، عاش في البصرة وبغداد، وإليه انتسبت فرقة الجبائية.

(4) سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي (551 ـ 631 هـ)، فقيه ومتكلم، تحول من المذهب الحنبلي للمذهب الشافعي، قضى فترة كبيرة من حياته ببغداد، ثم قدم إلى مصر، وانتهى به المطاف إلى دمشق حيث توفي.

(5) انظر: **أصول الفقه**، مصدر سابق، ص 273.

(6) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه، المعروف بالجويني (419 هـ ـ 478 هـ)، من أئمة الأشاعرة وأعلامهم، ومن فقهاء المذهب الشافعي. كانت به نزعة للتصوف، وقد قضى في مكة سنوات=

أسباباً مقنعة لذلك الترجيح، تقوم في مجملها على أنّ السكوت لا يُشترط أن يكون سببه رضا الساكت بالرأي، بل قد يكون راجعاً لأنّه يعلم أنّه لو أنكر لم يُلتفت لقوله، وناله ذل وهوان، كما قال ابن عباس في تعليل سكوته عن إنكار العول[1] في حياة عمر ابن الخطاب: «كان رجلاً مهيباً فهبته»، أو يسكت المجتهد لأنّه لم يُكون رأياً في المسألة، أو يسكت وهو منكر لكنّه ينتظر فرصة للإنكار، فيموت قبل أن تتاح الفرصة، وغيرها من احتمالات وظروف، قد تجعل السكوت لأمر آخر غير الرضا[2].

الركن الرابع: أن يكون الاتفاق من جميع المجتهدين على الحكم الصادر، فلا عبرة باجتماع أغلبيتهم على ذلك الحكم، ما دام هناك رأي مخالف، ولو كان المخالف مجتهداً واحداً، لأنّه ما دام قد وجد اختلاف وجد احتمال الصواب في جانب والخطأ في جانب، فلا يكون اتفاق الأكثر حجة شرعيّة قطعية ملزمة[3].

= للتدريس والتعبد، فلقبه الناس بـ «إمام الحرمين»، من أشهر تلاميذه أبو حامد الغزالي صاحب كتاب «إحياء علوم الدين».

(1) العول هو حالة تحدث حين يُقسم الميراث، فيكون مجموع أنصبة الورثة أصحاب الفرائض أكبر من قيمة التركة، مثل أن يوجد في التركة من يستحق الثلثان، ومن يستحق الربع، ومن يستحق السدس، حينها يقولون إن المسألة عالت، وينقص كل من الورثة بنسبة نصيبه.

(2) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (توفي: 478 هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997م، ج 1، ص 432 - 437؛ **المستصفى في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص 143 - 151.

(3) **البحر المحيط**، ج3، ص 522؛ انظر: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (توفي: 476هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، 1403 هـ ، ص 361.

وكثير من الأصوليين يحتجون برأي الأغلبيّة إنّ قلَّ عدد المخالفين وصار نادراً، ولكنّهم لا يعتبرون ذلك إجماعاً، وإنّما يعتبرونه حجة شبه قطعية، لأنّه يُستبعد في هذه الحالة أن يمتلك المخالف النادر دليلاً لم يطلع عليه الغالبية العظمى من المجتهدين المعاصرين، أو اطلعوا عليه ولكنّه م خالفوه غلطاً أو عمداً، فالغلط أو التواطؤ مستبعد من الغالبية العظمى من المجتهدين في عصر من الأعصر، خاصة أنّ المجتهد الحق من شروطه متانة الخلق والتقوى، والرسوخ في العلم والتمكن من مناهج الاستدلال وأدواته.

وهذه الأركان الأربعة ممكنة التحقق نظريّاً، وربما كانت العقبة العمليّة الرئيسية هي في إمكانية حصر كل مجتهدي العالم الإسلاميّ في عصر واحد، واستفتائهم في الواقعة محلِّ الاجتهاد، فمن الطبيعي أن تثور أسئلة من قبيل: من يحكم على هؤلاء الأشخاص بأنهم بلغوا درجة الاجتهاد؟ ومن يضمن أنّه لا يوجد مجتهدون لم يشملهم الحصر، خاصة مع اتساع رقعة العالم الإسلاميّ وانتشار المسلمين في الأرض منذ القرن الأول الهجري؟ وإذا كانت الفتوى في أمر تختلف فيه الآراء والأذهان عادة، فكيف يُتصور أن يجمع كل مجتهدي الإسلام في العالم على رأي واحد في مثل ذلك الأمر؟

لقد اجتهد الفقهاء القدامى في الإجابة عن تلك الأسئلة، وإنْ كان ما نرجحه هو أنّ الإجماع لم يتحقّق فعلياً إلّا في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر، حين كان الصحابة مجتمعين في المدينة، وكان ممكناً حصر فقهائهم واستفتاؤهم، أما بعد أن تفرّق فقهاء الصحابة في البلاد والأمصار في العهود التالية، وبعد أن ظهرت الأجيال التالية من التابعين، والأئمة، ومع اختلافهم في المشارب والطبائع ومناهج الاستدلال، فإن الإجماع بالضوابط والأركان المقررة، يُستبعد كثيراً، ولعلّ هذا ما عناه الإمام أحمد بن حنبل بقولته

المشهورة: «من ادّعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه».

وقد اجتهد بعض الفقهاء المعاصرين، مثل صاحب أصول الفقه[1] في إيجاد حلول عمليّة عصرية للعقبات التي تقف دون توفّر أركان الإجماع، فبالنسبة لتحديد المجتهدين والحكم عليهم، فإنّ بوسع الحاكم المسلم أن يضطلع بهذه المهمّة، بأن يبحث في الطرق التي يمكن بها تمييز من تتوفّر شروط الاجتهاد فيهم من الفقهاء، ومنحهم الإذن بالإفتاء بناء على ذلك، فإن أمكن بذلك إحصاء المجتهدين، كان من الممكن أن يجمعهم الحاكم ويستفتيهم، أو أن يراسل كلّاً منهم في مكانه، ويحصل منه على جواب الفتوى.

ومع تقديرنا لتلك المحاولة[2]، فإنّ تفتت البلاد الإسلاميّة إلى دول وأقطار، وانتشار الفقهاء في أنحاء العالم، مع اختلاف الظروف والبيئات والعقليات، كل ذلك يجعل من تجميع المجتهدين من الفقهاء، واحتمال اجتماعهم على فتاوى واحدة، أمراً مستبعداً، وإن كنا نتمنى من قلوبنا أن تتحقق تلك الغاية.

والأقرب، في رأينا، أن نطاق الإجماع هو الأحكام الشرعيّة العامة، والقواعد الكلية للشريعة، تلك التي يصفونها بأنها المعلوم من الدين بالضرورة، فالإجماع يُعطي تلك الأحكام فرضيتها الحتميّة، ويجعلها من الثوابت والبديهيات، أما التفاصيل والفرعيات

---

(1) **أصول الفقه**، مصدر سابق، ص 284.

(2) كان إنشاء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين في سنة 2004م، خطوة مهمة نحو تجميع علماء العالم الإسلاميّ في هيئة واحدة، فهو مفتوح لكل علماء الإسلام في المشارق والمغارب، ويُقصد بالعلماء: خرّيجي الكليات الشرعيّة والأقسام الإسلاميّة، وكل من له عناية بعلوم الشريعة، والثقافة الإسلاميّة، وله فيها إنتاج معتبر، أو نشاط ملموس.

فالاجتهاد فيها هو الأصل، وغالباً ما يقع الاختلاف في حالة الاجتهاد، لذا فالإجماع يبتعد عن مجال الفتاوى، بقدر ما يرتبط بمجال الأحكام الشرعيّة العامة. ومثال ذلك إجماع الفقهاء على وجوب الصلاة، واختلافهم في تحديد الأركان والشروط والهيئات، ومثل اتفاق الفقهاء على حرمة الخمر، واختلافهم في تفاصيل الحدّ الشرعيّ لشارب الخمر، وفي حرمة بعض أنواع النبيذ. والحالة التي يغلب أن يتحقّق فيها الإجماع في الفروع، هي التفاصيل التي لم ترد في القرآن وتحتاج لتوكيد، هنا يأتي دور الإجماع، ومثال ذلك إجماع الصحابة على إعطاء الجدة السدس في الميراث، ودليلهم في ذلك شهادة المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة أنّ النبي (ص) أعطى الجدة السدس[1].

هذا هو مفهوم الإجماع، وتلك هي أبرز قضاياه، لدى الأصوليين، فما هو مفهوم الإجماع لدى السنهوري، وكيف تعامل مع تلك القضايا؟

(ب) ـ مفهوم الإجماع لدى السنهوري:

تختلف نظرة السنهوري للإجماع عن النظرة الفقهية التي قدّمناها لاحقاً، فرغم أن مساحة الإجماع بدأت في الانكماش بعد تفرق الصحابة في الأمصار، وظهور أجيال جديدة من الفقهاء، على امتداد العالم الإسلاميّ، حتّى صار تعدد الأقوال في المسائل الفقهية هو السائد، خاصة مع ظهور المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى، بل حدث الاختلاف وتعدد الآراء داخل المذاهب، مع مرور الزمن واتساع المنتمين إلى تلك المذاهب، رغم كل ذلك، فالسنهوري يسير في عكس ذلك الاتجاه، ويأمل في عودة الإجماع ليكون أصلاً للتشريع

(1) الحديث رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة والترمذي.

القانونيّ الإسلاميّ للأمة، وقد سبق أن وضحنا أن مفهوم القانون الإسلاميّ لدى السنهوري يقتصر على فقه المعاملات والعلاقات القانونيّة، وفي سبيل تأكيد تلك الرؤية فإن السنهوري يفترض ما يلي[1]:

- الإجماع هو مصدر متجدد دائم يتولّى إرشاد الأمة وهدايتها. أو كما وصفه المستشرق المجري (جولد تسيهر)، هو: «مفتاح التطوّر التاريخي للإسلام من الناحية السياسيّة والعلميّة والتشريعيّة».

ويستمدّ الإجماع ضرورته وأهميته من كون الكتاب والسنّة، (وهما المصدران الأولان للشريعة)، قد أخذا صورة نهائية في فترة قصيرة انتهت بوفاة النبي (ص)، في حين أنّ الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك في نموّ مستمر وتطوّر متواصل، ما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم، يُدخل عنصر المرونة والتطوّر على أحكام الشريعة الإسلاميّة، وهذا المصدر هو الإجماع. فالإجماع يمكن أن يُعتبر المصدر المباشر للتشريع بعد الكتاب والسّنّة، وهو الذي يمكنه التطوّر الدائم مع تقدّم العصور وتغير الظروف، رغم تبعيته الظاهرة لهذين المصدرين.

وبهذا فإن دور الإجماع هو أن يكون المصدر المباشر للتشريع، ومهمته الأولى هي التقنين، أو صياغة الأحكام المستمدّة من الكتاب والسّنّة أو من الاجتهاد، ووضعها في الصورة المناسبة للجيل المعاصر لذلك. وهو بهذا يسدّ حاجات المجتمع الإسلاميّ إلى أحكام جديدة، وهي الحاجات التي تزداد بمضيّ العصور، وتغيّر الظروف.

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 53 ـ 64.

- رغم أنّ أغلب تعريفات الإجماع تقصره على الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة، بما يُخرج الأمور التي تُقاس بالقوانين الطبيعية والعقليّة، من دائرة الإجماع، مثل الشؤون الدنيوية التي تُقدَّر بالعقل وحكم الظروف، فإن السنهوري يمد دائرة الإجماع إلى تلك الشؤون، لتدخّل جميع فروع القانون العام والخاص تحت مظلة الإجماع، ويصبح هو الوسيلة المعتمدة في سَنِّ التشريعات والقوانين، دون أن يعزب عن مداه أيٌّ من تلك القوانين.

- رغم أنّ الأغلبيّة من الأصوليين اشترطوا لتحقق الإجماع اتفاق جميع المجتهدين على حكم واحد، دون مخالف منهم، فإن السنهوري يذهب من أجل تحقيق فكرته إلى أن اتفاق الأغلبيّة من المجتهدين على حكم واحد يكفي ليصبح اتفاقهم مُلزماً. وهو يرى أنّ الحكم الصادر من الأغلبيّة في تلك الحالة نهائيّ وملزم لعموم الأمة، وتكون له قوة التشريع كأحكام القرآن والسنّة.

- يرى السنهوري أنّ الحكم الذي يتقرر بالإجماع يمكن أن يُلغى أو يُعدل بإجماع لاحق. فكل جيل يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسباً له ولو خالف إجماع الأجيال السابقة، بل إنّ للجيل الواحد أن يعدل بإجماع جديد إجماعاً سابقاً له!!

- يرى السنهوري كذلك أنّ الإجماع يُمدّ العرف بحجيته، باعتبار العرف إجماعاً ضمنيّاً من المسلمين على صحة حكم ما، وهذا الفهم هو ما جعل الإمام مالك، صاحب المذهب الشهير، يعطي عرف أهل المدينة حجة تشريعية، معتبراً إياه إجماعاً مستنداً إلى السنّة النبوية، قائلاً إنّ أهل المدينة النبوية إنّما كانوا يقتفون أثر النبي (ص).

وهكذا فإن من فوائد الإجماع، إقرار الأحكام التي تُستمدّ من توافق ضمني بين المسلمين، استقر بمضي الزمن في صورة عرف، كما أنّه ـ أي الإجماع ـ أداة لإقرار الأحكام الناتجة من اتفاق صريح في الرأي بين الصحابة، أو بين المجتهدين بعدهم.

- يرى السنهوري أنّ الإجماع بخصائصه السابقة كان من المتوقّع أن يتطوّر بعد ذلك ليأخذ صورة الاتفاق الذي يتم بعد المناقشة والمداولة في مجامع أو ندوات، أو مجالس تضمّ جميع مجتهدي العصر، أو الجيل الذي صدر فيه.

ولكن فقهاءنا لم يصلوا إلى مرحلة تنظيم الهيئة التي تتولى الإجماع في صورة مجلس للحوار والتشاور، ولم يعرف الإسلام في تاريخه مجالس للعلماء أو المجتهدين، مثل المجامع التي وُجدت في الكنيسة الكاثوليكية، بل وقف علماؤنا أمام هذه الخطوة الضرورية، مما أوشك أن يصيب هذا المصدر الشرعيّ بالعقم، رغم أنّه يحمل في ثناياه قابلية الفقه الإسلاميّ للنمو والتطوّر.

- ولكي يواصل الإجماع تطوّره، على النحو الذي بيّنه السنهوري، فلا بدّ من خطوتين: الأولى هي تنظيم الأداة العمليّة للإجماع بطريق المداولة في مجلس شورى. والخطوة الثانية هي اتخاذ الإجماع أساساً للنظام النيابي في الحكم الإسلاميّ.

(ج) ـ تقييم مفهوم الإجماع لدى السنهوري:

هذه هي رؤية السنهوري للإجماع، وبالمقارنة بينها وبين مفهوم الإجماع لدى الأصوليين، يتأكد لدينا أنّ السنهوري إنّما كان يتحدث عن «الاجتهاد الجماعي»، وأنه (ره) وقع في خلط بين الإجماع والاجتهاد الجماعي، أو اعتبر الأخير نوعاً من «الإجماع»، دعا

لتطويره استفادة من الحجية القاطعة للإجماع. ولنتأكد من ذلك الخلط، دعونا نحذف كلمة الإجماع في البنود السبعة السابقة، ونضع بدلاً منها كلمة الاجتهاد، سنجد أنّ كل ما سبق يصح على «الاجتهاد الجماعي»، الذي تواترت الدعوة إليه في العقود الأخيرة، لأسباب أهمها[1]:

- لم يعد في العلماء من يمتلك الرسوخ في العلوم الشرعيّة، ويحوز المستوى الرفيع من الأخلاق والورع، فيجتمع الناس على فتاواه، كما كان الحال مع الأئمة من السلف، بما يمنع تضارب الفتاوى ويحسم القضايا الخلافية.
- تفرّق المسلمين وتشتّتهم لدول ودويلات، بعد انفراط عقد الخلافة، مما لا يؤمن معه تشتت الفتاوى وتضاربها، من قطر لآخر، بما قد يتجاوز الحدّ المعقول والمقبول من التعدد والاختلاف.
- تدخّل الحكومات في كافة شؤون المجتمع، وحذرها من الفتاوى الدينيّة التي تمسّ سلطانها وسياساتها، واعتمادها على المؤسّسات الدينيّة الرسمية، كله يحول دون ممارسة الاجتهاد الفردي، وإبداء الآراء في المشاكل القائمة بكل حرّية وموضوعيّة، بينما يكون للاجتهاد الجماعي الذي يتفق عليه علماء الأقطار الإسلاميّة، وزن، وحصانة، من جور الحكام وتدخّلهم.
- طبيعة العلم القائمة على التخصّص، مع ندرة العلماء المتعمّقين الذين يجمعون أصناف العلوم الشرعيّة، ويستوفون شرائط الاجتهاد المطلق، كما كان الحال في سلف الأمة.

---

(1) **الغزالي داعية النهضة الإسلاميّة**، مصدر سابق، ص 159 ـ 160.

لكل هذا أصبح الاجتهاد الجماعي الحر والمستقل عن الحكومات والإدارات الرسمية، حاجة ملحة للأمة، خاصة وقد أزيلت من أمامه العقبات، مع سهولة الاتصال بين علماء الأمة، وتوفر المصادر الفقهية من جميع المذاهب الإسلاميّة في جميع بقاع العالم.

لكل ما سبق نرى أنّ السنهوري لم يكن مصيباً في نظرته إلى الإجماع، وربما أراد أن يجعل من اتفاق أغلبية نواب الشعب في المجالس النيابية على تشريع معيّن، أمراً من قبيل الإجماع الذي يُضفي حجية ملزمة لذلك التشريع، ويُضفي قوة تشريعية على تلك المجالس؛ ولكننا نرى أن ما ذكره السنهوري إنّما ينطبق على الاجتهاد الجماعي، وهو في حجيته لا يقل كثيراً عن الإجماع، ولكنّه في الوقت نفسه يختلف عن الإجماع في أنّه يُعطي مرونة للتشريع، ويُفسح المجال بمراجعة الاجتهادات وذلك عبر اجتهادات مقابلة أو مخالفة، وهذا في النهاية في صالح التشريع الإسلاميّ، وفي صالح الأمة، عموماً.

تبقى مسألة نشير إليها سريعاً، وهي فكرة أنّ الإجماع يمكن إلغاؤه بإجماع لاحق، فهي تتناقض في رأينا مع فكرة الإجماع، باعتباره حكماً معصوماً من الخطأ، وما دام معصوماً من الخطأ فكيف يفترض المسلمون خطأه ويُجمعون على ذلك؟!!

الإجماع يستمدّ حجيته من أنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة، ومتى اجتمعت على أمر، فقد أعطته ثبوتاً وعصمة من الخطأ، وفي هذا فالأحكام المجمع عليها، وإن لم تستند ـ فرضاً ـ لكتاب أو سُنّة، هي أقوى من الاجتهادات الفردية المستندة للكتاب والسنّة، لأنّ الاجتهادات الفردية يُفترض فيها الصواب والخطأ، أما الإجماع فمعصوم، لذا نراه غالباً في الكليات والثوابت والأحكام العامة أكثر

منه في الفروع. وعلى هذا، فمن غير المتصور ـ عملياً ـ أن يعمد المسلمون لحكم أجمع عليه المسلمون في عصر من العصور، فينقضوه بإجماع جديد!! ونظرياً كيف تتحقق العصمة في الإجماع وهو من الممكن نقضه بحكم لاحق؟!!

ثالثاً ـ خضوع غير المسلمين لأحكام الشريعة في الأحوال الشخصيّة[1]:

من القضايا المرتبطة بسيادة الشريعة الإسلاميّة على جميع مواطني ديار الإسلام، قضيّة خضوع غير المسلمين من مواطني الدول الإسلاميّة للشريعة الإسلاميّة في مسائل الأحوال الشخصيّة، مثل: أحكام الزواج، والميراث، والوصية. وقد تناول السنهوري تلك القضيّة بشكل مجمل في عموم كتاباته عن تطبيق الشريعة الإسلاميّة. وحين اشتغل بالمحاماة في الفترة التي تولى فيها حزب الوفد الحكم عقب أحداث 4 فبراير 1942م، دوّن رؤيته التفصيلية لتلك المسألة، في بحث قانوني أخذ شكل مذكرة قانونيّة مطولة، قدّمها إلى محكمة النقض المصريّة في سنة 1942م، تحت عنوان «وصية غير المسلم وخضوعها للشريعة الإسلاميّة».

وقد بدأ السنهوري مذكرته بالتنبيه للخطأ الشائع الذي يقع فيه كثير من الباحثين والكتاب المصريّين والأجانب، بقولهم إنّ الشريعة الإسلاميّة قانون شخصي، وُضع للتطبيق على المسلمين وحدهم دون

---

(1) انظر: **«وصية غير المسلم وخضوعها للشريعة الإسلاميّة»!** بحث قدمه السنهوري كمذكرة قانونيّة إلى محكمة النقض بالقاهرة سنة 1942م. أورد د. محمد عمارة هذا البحث في كتابه: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ص 627 ـ 644.

باقي مواطني الدولة الإسلاميّة غير المسلمين، وإنَّ هؤلاء تركتهم الشريعة وما يدينون، لا في معتقداتهم الدينيّة وعباداتهم وحدها، بل في معاملاتهم الدينيّة أيضاً. وبناء على تلك الفكرة الخاطئة، يذهب هؤلاء الباحثون إلى أنّ القاضي المسلم غير مختص بنظر قضايا الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين، والفصل بينهم فيها، إلّا في حالة تراضيهم على الاحتكام للقضاء المسلم، حينها يفصل القاضي في القضيّة وفقاً لأحكام الشريعة الإسلاميّة. وفي حالة عدم التراضي يفصل في قضايا غير المسلمين القضاء المِلِّيّ المختص بمذهبهم وطائفتهم، ويحكم بينهم وفقاً لأحكام دينهم.

يرفض السنهوري تلك الفكرة رفضاً صارماً، ويقرر في حزم أنّ الشريعة الإسلاميّة تقضي بأن يلتزم الذميون (مواطنو البلاد الإسلاميّة غير المسلمين) بأحكام الإسلام في جميع مسائل الأحوال الشخصيّة، من: ميراث، ووصية، ونفقة، وحضانة... إلخ، ولا يُستثنى من ذلك إلّا بعض أحكام الزواج المرتبطة بالعقيدة الدينيّة، فهذه تُترك للقضاء الملِّي يفصل فيها، ليس باعتباره قضاء ذا ولاية على مواطني الدولة، ولكن باعتباره نوعاً من التحكيم الذي يتمّ بناء على تراضي الخصوم، تحت راية القضاء الإسلاميّ وولايته.

وبناء على ذلك، فإنّ القضاء الإسلاميّ مختصٌّ اختصاصاً إجبارياً بالنظر في قضايا الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين، سواء تراضى الخصوم على الترافع إليه أم لم يتراضوا. على أنّه يجوز أن يتولّى القضاء الملّي الفصل في بعض الأمور المتعلقة بالعقيدة الدينيّة، مثل الزواج لدى المسيحيين، وذلك من باب مراعاة حرّية العقيدة لغير المسلمين؛ ولكن بشرط أن يتراضى الخصوم على الاحتكام للقضاء الملّي، فإن ترافع أحدهم للقضاء الإسلاميّ في تلك المسألة المتعلقة بالعقيدة الدينيّة، أصبح القضاء الإسلاميّ مختصّاً بنظر الدعوى، وإن

لم يرتضِ باقي الخصوم ذلك، باعتباره القضاء صاحب الولاية على كل مواطني الدولة، ولكنّه لن يطبق أحكام الشريعة الإسلاميّة في الدعوى، بل سيطبق أحكام عقيدة أهل الذمة، كما كان القضاء الملّي سيفعل.

يستدلّ السنهوري على تلك القاعدة بعدد من الأدلة والمستندات، أهمها:

1 ـ ذهاب أغلبية فقهاء المذاهب الإسلاميّة المعتمدة إلى إلزام أهل الذمة بأحكام الإسلام في غير العقائد والعبادات، وإلزامهم بالترافع إلى القضاء الإسلاميّ في منازعاتهم المدنيّة وخصوماتهم الجنائية، وعموم المعاملات، ومنها الأحوال الشخصيّة، باستثناء مسائل قليلة تتعلق بالعقيدة الدينيّة، مثل الخطبة والزواج وتقويم الخمر والخنزير، فيُتركون فيها وما يدينون، ولكن حتّى في تلك المسائل يترافعون إلى القضاء الإسلاميّ فيحكم بينهم بأحكام دينهم، إلّا إذا تراضوا جميعاً على الاحتكام إلى أهل ملتهم، حينها يصبح هذا نوعاً من التحكيم الذي تبيحه الشريعة للمسلمين وغير المسلمين.

وقد استدلّ الجمهور بآيات القرآن التي تفيد عموم رسالة الإسلام، وعموم أحكامه لسائر البشر، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ...﴾[1]، وقوله (سبحانه): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾[2]،

(1) سورة الأعراف: الآية 157.

(2) سورة سَبَأ: الآية 28.

وقوله (تعالى): ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...﴾[1]. كما وردت آية صريحة تأمر الحاكم المسلم بالحكم بين غير المسلمين في دولته: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ...﴾[2].

استنبط الفقهاء من تلك الآيات وأشباهها، ومن سُنّة النبي (ص)، أصلاً عاماً، هو أنّ أهل الذمة مخاطبون بأحكام المعاملات والحدود التي جاءت بها الشريعة الإسلاميّة، ومن ذلك أحكام الأحوال الشخصيّة.

هذا هو الاتجاه الغالب على فقهاء المذاهب الثلاثة: الحنفية، والشافعية، والحنابلة، ووافقهم فيه ابن حزم، وكانت المخالفة من الإمام مالك الذي رُوي عنه في «**المدونة الكبرى**»، قوله إنّ غير المسلمين مخيَّرون في الترافع للقضاء الإسلاميّ في مسائل مثل الميراث، إن تراضوا على ذلك، فإن أرادوا أن يقسموا ميراثهم على حكم دينهم تُركوا إلى ذلك. واستدل الإمام بسابقة تاريخية منسوبة للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز «أن ناساً من المسلمين ونصارى من أهل الشام جاؤوا عمر بن عبد العزيز في ميراث بينهم، فقسم بينهم على فرائض الإسلام، وكتب إلى عامل بلدهم: إذا جاؤوك فاقسم بينهم على فرائض الإسلام، فإنْ أبَوا فردهم إلى أهل دينهم».

ويرى السنهوري أنّ رأي الجمهور أقوى من رأي مالك لاتفاقه مع القواعد العامة للشريعة.

2 ـ **الدعوة لاستثناء غير المسلمين من أحكام الشريعة الإسلاميّة، تستند لمبدإ شخصيّة تطبيق القوانين، وهو المبدأ المستورد من الفكر القانونيّ الغربي، وهو مبدأ قد توارى في الفكر القانونيّ الحديث لصالح مبدأ إقليمية تطبيق القوانين، الذي يعني**

---

(1) سورة الأعراف: الآية 158.

(2) سورة المائدة: الآية 49.

سلطان الدولة في فرض تشريعاتها على إقليمها، وقد كان للشريعة الإسلاميّة السبق في تقرير هذا المبدإ، حين قررت سيادة القوانين الإسلاميّة على كافة مواطني دار الإسلام، دون تمييز بين المسلمين وغير المسلمين.

كذلك لا تعرف الشريعة الإسلاميّة التفرقة في أحكامها بين الأحوال العينيّة (المعاملات المالية)[1] وبين الأحوال الشخصيّة، بل هي تفرقة دخيلة استحدثها الكتاب المحدثون الذين تأثروا بالنظم الأوروبيّة التي أُدخلت إلى مصر في القرنين الماضيين، فالأصل أنّ القانون المدنيّ الإسلاميّ الواجب تطبيقه على كل المواطنين، يضم أحكام الأحوال الشخصيّة إلى جانب أحكام المعاملات المالية.

3 ـ الإسلام دين ودولة، وهو في هذا يتميز عن الشريعة المسيحية التي تجعل المسيحيين (وأغلبية الأقليات الدينيّة في الدول الإسلاميّة من المسيحيين) يخضعون لتشريعات حكوماتهم وملوكهم في غير العقائد الدينيّة، وفقاً للمبدإ المقرر في

---

(1) الأحوال العينيّة هي العلاقات القانونيّة التي يكون محلها الأموال، مثل البيع والشراء، أما الأحوال الشخصيّة فهي العلاقات القانونيّة التي تقوم على الروابط الشخصيّة مثل الزواج والنسب؛ وهذا التقسيم غير معروف في الفقه الإسلاميّ الذي نظم سائر العلاقات القانونيّة المدنيّة تحت مسمّى عامّ هو فقه المعاملات، وبيَّن أحكام كل منها بالتفصيل.

وقد أدى هذا التقسيم المستورد من الفكر الغربي إلى اضطراب واختلاف بين فقهاء القانون العرب في تكييف بعض العلاقات القانونيّة، مثل: المواريث والوصية والهبة والمهر، فقد ذهب بعضهم إلى اعتبارها من الأحوال العينيّة لأن محلها ماليّ، بينما قال آخرون إنها علاقات مالية مبنية على العلاقات الشخصيّة، وقد استقر الفقه والقضاء في مصر على امتداد نطاق الأحوال الشخصيّة للأحكام المتعلقة بنظام الأسرة، كالزواج والطلاق والنفقة وإثبات النسب والوصاية والقوامة والحجر والمسائل المتعلقة بالمواريث والوصايا... إلخ.

الإنجيل «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». والشريعة المسيحية (باستثناء الطلاق) لم تأتِ بأحكام دينيّة خاصة بشأن مسائل الأحوال الشخصيّة، مثل: الولاية، والوِصاية، والحجر، والوَصايا، واللقطاء، والمواريث، ولما كانت الشريعة الإسلاميّة هي القانون العام للمسلمين في مسائل الأحوال الشخصيّة، فإن المسيحيين يخضعون لذلك القانون العام فيما لم يرد فيه حكم في دينهم.

رابعاً ـ إجازة الفوائد على القروض:

في تقنينه للقانون المدنيّ المصريّ، وإخوته من التقنينات المدنيّة العربيّة الأخرى، اتخذ السنهوري من مسألة الفوائد على القروض، موقفاً يخالف رأي الأغلبيّة العظمى من الفقهاء المحدثين. وقد أورد في كتابه «مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ» الأسانيد الشرعيّة والعقليّة التي استند إليها في تلك المسألة، وذلك في إطار تناوله لمجمل قضيّة الربا بالتحليل الفقهي والعقلي. وهو الموقف الذي سنقوم بمراجعته وتقييمه في الصفحات القادمة، ولكن دعونا أولاً نرَ كيف تناول السنهوري مسألة الفائدة في القانون المدنيّ المصريّ، والتقنينات العربيّة الأخرى التي قام بوضعها:

أ ـ فوائد القروض في القانون المدنيّ المصريّ:

استبقى السنهوري الفوائد على القروض في التقنين المدنيّ الذي قام بوضعه؛ ولكنّه وضع عدداً من القيود على تقاضي الفوائد، بما رأى أنّه عدول عن الربا الفاحش، إلى الفوائد المعتدلة، التي ـ في رأيه ـ لا تظلم المقرض ولا المقترض، وذلك على النحو التالي[1]:

---

(1) انظر: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ج3، ص 244 ـ 246.

- حرَّم التقنين تقاضي الفوائد على الفوائد التي تجمدت على المدين (الفوائد المركبة)، ونص على ذلك في صدر المادة (232 / 1مدني) بقوله: «لا يجوز تقاضي فوائد على متجمد الفوائد»، وقد كان التشريع السابق يُجيز تقاضيَ فوائد على متجمد الفوائد بشرطين:

أولهما أن تكون الفوائد المتجمدة لا تقلّ عن فوائد سنة، والثاني أن يتفق الدائن مع المدين بعد تجمد الفوائد على تقاضي فوائد عنها، أو أن يطالب الدائن المدين بفوائد على الفوائد المتجمدة مطالبة قضائيّة.

- وضع التقنين حدّاً أقصى لسعر الفائدة، وهو 7% من قيمة القرض، بعد أن كانت 8% في التشريع السابق، وجُعلت النسبة الجديدة من النظام العام الذي لا يجوز للدائن والمدين الاتفاق على مخالفته، فإن اتفقا على فائدة تزيد عن هذه النسبة وجب تخفيضها إلى 7%، ووجب ردُّ ما دُفع زائداً على هذا القدر، وذلك حسب نص المادة (227/ 1 مدني).

- حرّم القانون تقاضيَ فوائد على الدين عند استحقاقه دون اتفاق سابق، فلا يجوز للدائن أن يتقاضى فوائد على الدين إن لم يكن قد اتفق مع المدين على ذلك عند الإقراض، وذلك وفق نص المادة (542 مدني): «على المقترض أن يدفع الفوائد المتفق عليها عند حلول مواعيد استحقاقها، فإذا لم يكن هناك اتفاق على فوائد اعتُبر القرض بغير أجر».

ومع ذلك، فإن فكرة إنظار المعسر لا محلّ لها في هذا القانون، فإذا حل موعد استحقاق الدين وتأخر المدين في الوفاء، استحق الدائن فوائد تأخير قدرها 4% في المسائل المدنيّة، و5% في المسائل التجارية، وذلك حسب نص المادة (226 مدني).

ولا تسري فوائد التأخير تلقائياً، بل يجب أن يطالب بها المدين مطالبة قضائيّة، فلا تكفي المطالبة غير القضائيّة ولو كانت بإنذار رسمي، وكذلك لا يكفي أن يطالب الدائن برأس المال المستدان، لتسريَ فوائد التأخير، فإن تحقق ذلك، فإن تلك الفوائد لا تسري إلّا من يوم المطالبة القضائيّة.

- حرَّم القانون في المادة (232 مدني) أن يكون مجموع الفوائد التي يتقاضاها الدائن أكثر من رأس المال، كيلا يأكل الدائن الربا أضعافاً مضاعفة.
- لم يجعل القانون إطالة أمد النزاع سبباً في زيادة الفوائد على الدَّين، إذا كانت تلك الإطالة تسبّب فيها الدائن بسوء نية، فللقاضي في تلك الحالة أن يخفض الفوائد، سواء أكانت قانونيّة أم اتفاقية، أو لا يقضي بها إطلاقاً، وذلك عن المدة التي طال فيها النزاع دون مبرر، وذلك حسبما قررت المادة (229 مدني).
- في حالة الاتفاق بين الدائن والمدين على الفوائد عند الاقتراض، وأراد المدين إلغاء القرض والوفاء به قبل الأجل المحدد، فإن المادة (544 مدني) تجعل له الحق في أن يعلن رغبته في إلغاء العقد وردِّ ما اقترضه، على أن يكون ذلك بعد ستة أشهر من الاقتراض، وعلى أن يتم ردُّ القرض في أجل لا يتجاوز ستة أشهر من تاريخ ذلك الإعلان. وفي هذه الحالة يلزم المدين بأداء الفوائد المستحقة عن الستة أشهر التالية للإعلان. ولا يجوز بوجه من الوجوه إلزام المدين بأن يؤدِّيَ فائدة أو مقابلاً من أي نوع بسبب تعجيل الوفاء. كما لا يجوز الاتفاق بين الدائن والمدين على إسقاط حق المقترض في الرد، أو الحدّ منه. وقد رأى السنهوري في ذلك إجراءً حكيماً لإسقاط الفوائد، حتّى بعد الاتفاق عليها بين الدائن والمدين.

ب ـ الفوائد في التقنينات العربيّة التي وضعها السنهوري:

كما قلنا، فإن السنهوري قد قام على وضع القوانين المدنيّة العراقيّة والسورية والليبية، لذا لم تختلف القيود التي وُضعت في تلك التقنينات على مسألة الفوائد كثيراً عنها في القانون المصريّ، وذلك على النحو التالي[1]:

- حرّمت تلك القوانين تقاضيَ الفوائد على متجمدات الفوائد كما فعل القانون المصريّ، وذلك في صدر المادة 233 من القانون السوري، وصدر المادة 235 من التقنين الليبي، وصدر المادة 174 من القانون العراقيّ.
- وضعت تلك التقنينات حدّاً أقصى للفائدة الاتفاقية: 9% في التقنين المدنيّ السوري (مادة 238/ 1)، و10% في التقنين المدنيّ الليبي (م 230/ 1)، و7% في التقنين المدنيّ العراقيّ (م 172/ 1)، فإذا اتُّفق على فوائد تزيد على هذا السعر وجب تخفيضها إليه، وردُّ ما دُفع من زيادة.
- كذلك فإن لم يتفق الدائن والمدين على تقاضي فائدة فلا تُتقاضى، وذلك في التشريعات الثلاثة: العراقيّة والسورية والليبية. وفي حالة التأخر عن أداء الدَّين فإن السعر القانونيّ لفائدة التأخر هو 4% في التشريعات الثلاثة، كما هو الحال في التشريع المصريّ. ولا تسري فوائد التأخير إلّا من وقت المطالبة القضائيّة بها، كما هو الحال في القانون المصريّ.
- كما تقضي التقنينات المدنيّة الثلاثة بأنه لا يجوز في أية حال أن يكون مجموع الفوائد التي يتقاضاها الدائن أكثر من رأس المال.
- وإذا تسبّب الدائن في إطالة أمد النزاع، عن سوء نية،

---

(1) **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ص 247 ـ 249.

فللقاضي تخفيض الفوائد، أو عدم القضاء بها مطلقاً.

- كذلك في حالة الاتفاق بين الدائن والمدين على الفوائد عند الاقتراض، وأراد المدين إلغاء القرض والوفاء به قبل الأجل المحدد، فإن المادتين 512 من التقنين المدنيّ السوري، و543 من التقنين المدنيّ الليبي، تعطيانه الحق في أن يُعلن رغبته في إلغاء العقد وردِّ ما اقترضه، على أن يكون ذلك بعد ستة أشهر من الاقتراض، وعلى أن يتم ردُّ القرض في أجل لا يتجاوز ستة أشهر من تاريخ ذلك الإعلان. وفي هذه الحالة يلزم المدين بأداء الفوائد المستحقة عن الستة أشهر التالية للإعلان. ولم يضع السنهوري نصّاً مشابهاً في التقنين المدنيّ العراقيّ.

لقد رأى السنهوري بهذه المواد، أنّه يمنع الربا الفاحش المتمثّل في الفوائد المركبة، ويُقيد من الربا البسيط بوضع القيود على الفوائد البسيطة، وتضييق مجال إعمالها. وبهذا، فإن فقيهنا قد خالف الأغلبيّة العظمى من الفقهاء المحدثين، (وإجماع الفقهاء القدامى) في تحريمهم لتقاضي الفوائد على الديون، مهما قلّت نسبة تلك الفوائد، لاعتبارهم ذلك صورة من صور الربا. وهذا ما يدفعنا للبحث عن الأسباب التي دفعته للتعامل على هذا النحو مع مسألة الفوائد، وعن الأسانيد التي اعتمد عليها في ذلك.

ج ـ أسانيد السنهوري في إباحة فوائد القروض:

لقد عبّر السنهوري عن وجهة نظره في هذه المسألة في بحث مطول في كتابه «مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ»، تناول فيه مفهوم الربا لدى المذاهب الأربعة، وخرج بتصور عامّ عن الربا وتحريمه يتلخص في النقاط التالية[1]:

---

(1) انظر: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ص 176 ـ 244.

1 - يرى السنهوري أنّ الربا ينقسم إلى أربعة أنواع:

- ربا الجاهلية: وهو يتمثل في أن يُقرض الدائن المدين قدراً من المال، ويتم الاتفاق على السداد في أجل معيّن، دون زيادة، وحين يحل موعد السداد يأتي الدائن للمدين فيقول له: إما أن تقضي وإما أن تُربي، أيّ: إما أن تُسدد الدَّين وإما أن يزيد مقدار الدين مقابل إطالة أجل الدفع، فإن كان المبلغ المقترض 100 جنيه مثلاً، وقد حان وقت سدادها، يصبح الدين 150 جنيهاً على أن يحين وقت السداد بعد ستة أشهر، وهكذا يزداد المبلغ مقابل زيادة المدة.

- ربا النسيئة: وهو بيع طعام بطعام، أو بيع سلعة توزن بأخرى توزن، أو سلعة يُستخدم الكيل في تقديرها بأخرى تُكال، على أن يكون دفع الثمن مؤجلاً، وليس فوريّاً، وأن يكون هناك تفاضل بين القيمتين، مقابل تأجيل الثمن، أو حتّى لا يكون التفاضل.

- ربا الفضل: وهو بيع طعام بطعام، أو بيع سلعة تُوزن بأخرى تُوزن، أو سلعة يُستخدم الكيل في تقديرها بأخرى تكال، على أن يكون المقدار غير متساوٍ في السلعتين، كأن يُباع أربعة أرادب من القمح بخمسة أرادب من القمح. فهنا تفاضل في مقدار السلعتين، وهما من نفس النوع.

- ربا القرض: وهو أن يُقرض شخص شخصاً آخر مبلغاً من المال، ويتفقا على زيادة بسيطة على قيمة الدَّين يدفعها المدين عند السداد، وهذا النوع من الربا يختلف عن ربا الجاهلية في أنّ الزيادة فيه بسيطة، ولا تؤدي للربا

الفاحش الذي تتضاعف فيه الفائدة، بما يجعل الدين يُسدد أضعافاً مضاعفة.

والسنهوري لم يذكر هذا النوع من الربا صراحة وهو يقسم أنواع الربا، ولكنّه أشار إليه أكثر من مرة في مجمل تناوله للموضوع[1]، واعتبر أن ربا القرض حرّمه الشرع من باب تحريم الوسائل، لا من باب المقاصد، وهو بذلك يختلف عن ربا الجاهلية، في الصورة، وفي درجة التحريم.

2 - يرى السنهوري أنّ الأصل في الربا التحريم، في جميع صوره، وهي الأربعة أنواع المذكورة، والاعتبارات التي تدعو إلى تحريمه هي:

- منع احتكار أقوات الناس.
- منع التلاعب في العملة حتّى لا تنقلب أسعارها، وحتى لا تصبح هي ذاتها سلعة من السلع.
- منع الغبن والاستغلال عند التعامل في السلع من الجنس الواحد.

3 - ومع ذلك التحريم لكل صور الربا، فإن درجة التحريم تتفاوت، فربا الجاهلية هو أشنع صور الربا، وهو محرم تحريماً قطعيّاً لذاته، وهو الصورة التي محقها الله في القرآن، ومن ثم لا يجوز السماح بهذه الصورة، ولو في حالة الضرورة. وتلك الصورة تتحقق في العصر الحالي في صورة تقاضي فوائد على متجمد الفوائد، أو ما يسمى بالفوائد المركبة، التي تتضاعف مع تضاعف المدة، وتنتهي بتضاعف الدَّين أضعافاً مضاعفة.

---

(1) انظر مثلاً: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ص 242.

4 ـ أما الصور الثلاث الأخرى من الربا: ربا النسيئة، وربا الفضل، وربا القرض، فهي أيضاً محرّمة، ولكن تحريمها هو من باب تحريم الوسائل، لا تحريم المقاصد، بقصد سد الذرائع لربا الجاهلية المحرم. ومن ثم يجوز السماح بتلك الصور إذا دعت الحاجة لذلك، ويُقصد بالحاجة، كما عرّفها ابن القيّم: مصلحة راجحة تقتضي السماح بصورة من الصور المذكورة، عندئذٍ تجوز هذه الصورة استثناء من أصل التحريم، وتجوز بقدر الحاجة القائمة، فإن ارتفعت الحاجة عاد التحريم.

5 ـ والحاجة قد تكون حاجة فردية، تتحقق فيها مصلحة فرد، مثلما أباح الشرع بيع العرايا[1]. وقد تكون حاجة عامة شاملة، تتحقق فيها مصالح المجتمع على العموم.

والناظر إلى الظروف الاقتصاديّة في عالم اليوم، يجد حاجة عامة لإجازة ربا القرض: فالعالم يغلب عليه نظام اقتصادي

---

(1) بيع العرايا هو: بيع البلح الرطب وهو على رأس النخلة، بعد تخمين كميته، بكمية مماثلة من البلح الجاف (التمر)، وشبهة الربا في هذا البيع تكمن في أن تقدير كمية البلح الرطب وهو على رأس النخيل قد يخطئ، فتتفاوت القيمة بين الرطب والتمر. وقد اختلف الفقهاء في حكم بيع العرايا: فقال الجمهور ـ المالكية والشافعية والحنابلة ـ بجواز ذلك البيع، وقال أبو حنيفة بحرمته، ووردت رواية عن مالك تحرّمه أيضاً. وقد قال الجمهور إن المشرع أجاز بيع العرايا، لأنه راعى أن الرطب إن قُطع من مكانه ليُكال وتُحدد قيمته، سيتحول لتمرٍ، وحينها يفقد قيمته كرطب، فأجاز أن يبقى الرطب في مكانه على رأس النخلة، وأن يُقدر تقديراً أقرب للعدالة وأقرب لمتوسط إنتاج النخل، وفي ذلك مراعاة لحاجة للفقير الذي يرغب في شراء ذلك الرطب، ولا يملك إلّا التمر الجاف، ومراعاة لحاجة من يريد أن يستمتع بالرطب أطول فترة ممكنة، وهو على النخل.

رأسمالي، يقوم على الملكية الخاصة، ويجعل رؤوس الأموال في أيدي الأفراد والهيئات والمصارف، ويَعُد القروض الوسيلة الأولى للحصول على رؤوس الأموال، خاصة وقد أصبحت شركات المضاربة غير كافية لتمويل أصحاب المشاريع الاستثمارية والإنتاجية.

وما دامت الأوضاع هكذا، وما دام النظام الاقتصادي يقوم على القروض لتمويل الأنشطة الاقتصاديّة، فإنّ من حق الفرد صاحب رأس المال أن يُؤمَّن له ماله، وأن يحصل على فائدة من ماله الذي يستغله غيره في العمل والتربح، دون أن يظلم أو يُظلم، خاصة وقد انقلب الوضع القديم الذي كان يؤدّي لكل مساوئ الربا، بعد أن انتشرت الشركات، وأصبحت القروض أكثرها قروض إنتاج لا قروض استهلاك، وصارت الشركات الكبيرة والحكومات تقترض من الجماهير وصغار المدّخرين، فلم يعد المقترض هو الجانب الضعيف، والمُقرض هو الجانب القوي، بل صار المقرض هو الجانب الضعيف الذي تجب له الحماية.

وبناء على هذا يصبح ربا القرض جائزاً استثناء من الأصل، والاستثناء هنا ليس مطلقاً، بل ينبغي أن تُقدَّر الحاجة بقدرها، ويجب على المشرِّع أن يجعل للفائدة البسيطة حدوداً لا تتعدّاها، من حيث نسبتها، ومن حيث طريقة تقاضيها، ومن حيث مجموع ما يُتقاضى منها، ومن تفاصيل أخرى تُبقي الفائدة البسيطة في إطار الاستثناء، الذي أملته الاحتياجات الاقتصاديّة المعاصرة، فيؤخذ بقدر كي لا يؤدّيَ للفساد.

وإذا كانت الحاجة للفائدة البسيطة يُمليها النظام الرأسمالي على الدول والأمم التي تأخذ به، فإنّه إن أمكن تغيير ذلك النظام والتحول للنظام الاشتراكي، الذي تكون الملكية ورؤوس الأموال فيه للدولة، وجبت إعادة النظر في الحاجة للفوائد على القروض، فقد لا تقوم

تلك الحاجة في النظام الاشتراكي، فيعود ربا القرض إلى أصله من التحريم.

(د) ـ تقييم أسانيد السنهوري:

هذا هو مجمل اجتهاد السنهوري في مسألة الفوائد على القروض، ولتقييمه لا بد من الانتباه لعدة أمور:

1 ـ علّة تحريم الربا في الشرع هي اجتناب الظلم الذي تنطوي عليه المعاملات الربوية، ويحيق بأحد طرفيها، إما نتيجة للتفاوت في قيمة المال الذي يتبادله الطرفان في حالة البيع الربوي، أو نتيجة أن يُلزَم المقترض بأن يرد قيمة أكبر من المال الذي اقترضه، في حالة ربا القرض. وتحريم الظلم هو من المقاصد الكلية للشريعة الإسلاميّة. وما نقله السنهوري من علل لتحريم الربا مثل: منع احتكار أقوات الناس، ومنع الغبن والاستغلال في التعامل في السلعة الواحدة، ما هي إلّا صور من صور الظلم المحرمة، وتبقى العلة العامة الضابطة هي منع الظلم في المعاملات، سواء أكانت بيوعاً أم قروضاً.

ومما يدل على أن علّة التحريم هي الظلم الناتج عن التفاوت، ما رواه البيهقي عن أنس عن النبي (ص) أنّه قال: «غبن المسترسل ربا»، والمسترسل هو من يذهب لشراء سلعة، فيطلب منه البائع سعراً زائداً عن ثمنها المعتاد، فيشتري بهذا السعر إما لجهله بثمنها، وإما لعجزه عن المساومة، فالزيادة الراجعة هنا لغفلة المشتري أو عجزه، ورغم أنها جاءت بالتراضي وفي هيئة بيع سليم الشروط، فقد اعتبرت ربا لأنّها زيادة غير مستحقة، وقد وصفت رواية أخرى رواها الطبراني عن أبي أمامة غبن المسترسل بأنه ظلم: «غبن المسترسل ظلم».

وإذا كان الظلم بالتفاوت هو علّة تحريم المعاملات الربوية، فإنّ صور ذلك الظلم تتعدد وتتجدد بتجدد المعاملات، ولا يصح أن نقصرها على الصور التي وردت في السنّة، أو أوردها الفقهاء القدامى في مصنفاتهم، فهي صور جاءت على سبيل التمثيل، أو على سبيل الحصر لصور من معاملات ربوية كانت في عهد النبي (ص) ومن بعده، فإذا استجد في الأعصر التالية معاملات تنطوي على جوهر الربا، وهو الظلم الناتج عن التفاوت، فإن تلك المعاملات تدخّل في نطاق الربا المحرم، وتضاف إلى الأمثلة التي ذكرها الفقه، مع ملاحظة أنّ العكس من الممكن أن يحدث، وهو اختفاء بعض صور الربا القديمة، بتطوّر المعاملات الاقتصاديّة والمالية.

ليس إذن لصور الربا حصر مرتبط بزمان أو مكان، وذلك لتجدد المعاملات، ولبقاء علّة التفاوت، ولعل إدراك الصحابة لتلك العلة ما دعاهم لإدخال عقود الغرر والعقود الاحتماليّة في أبواب الربا، فقالوا إنّ: القبالات[1]، والنجش[2] وبيع الثمرة قبل صلاحها، [3] من الربا المحرم، وقد بنَوا هذا الإدراك على ما رواه ابن مسعود وغيره عن النبي (ص) أن «الربا ثلاثة وسبعون باباً»[4].

2 ـ كذلك من المهم الانتباه للمقارنة التي عقدها القرآن في آية

---

(1) هي إجارة الشجر لأخذ ثمره.

(2) المعنى المتفق عليه لبيع النجش، أن يزيد الإنسان في ثمن سلعة وهو لا ينوي الشراء، وإنما بقصد أن يُغري غيره لشرائها.

(3) أيْ أن تباع الثمار على الشجر قبل نضجها، فقد يتلف بعض هذا الثمر فيخسر المشتري جزءاً مما دفع من المال، وهنا يقع التفاوت المحرم.

(4) أخرجه الحاكم في **المستدرك** وصحح الحافظ العراقي في **تخريج الإحياء** إسناده، وصححه الشيخ الألباني في **صحيح الجامع**.

تحريم الربا بين البيع والربا ﴿...ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ...﴾[1]، فالمماثلة بين البيع والربا منفية في الآية، والدليل على ذلك هو تحليل البيع وتحريم الربا. ويمكن الاستفادة من ذلك المعيار في الحكم على الربا في البيوع، فإن كان جوهر المعاملة هو البيع القائم على المبادلة العادلة للسلع، كانت المعاملة بيعاً لا غبار فيه، أما إن اختلَّ ذلك المعيار، وفُتح الباب للتفاوت الظالم، فإن المعاملة تصبح من قبيل الربا المنهي عنه. ولعل ذلك هو ما جعل الفقه يُحلل أن يتقاضى الصائغ مقابلاً للصنعة في مبادلته للذهب المصوغ بالذهب غير المصوغ، فليس من العدل أن يبيع الصائغ خمسة جرامات من الذهب، بُذل فيها جهد ووقت في تشكيلها وصياغتها، بخمسة جرامات من الذهب الخام غير المصوغ، فهنا ظلم للصائغ، ولو لم يتقاض مقابلاً للصياغة لصار التبادل هنا ربا، لوقوع التفاوت المنهيّ عنه.

3 ـ اعتمد السنهوري في التفرقة في الحكم بين ربا الجاهلية من ناحية، والصور الثلاث الأخرى (ربا النسيئة، وربا الفضل، وربا القرض) من ناحية أخرى، على التفرقة بين الربا المحرم لذاته، والربا المُحرم من باب سد الذرائع، وإن سلمنا بأن ربا النسيئة وربا الفضل من الربا المحرم من باب سد الذرّيعة[2]، فمن غير الصحيح أن ربا القرض من الربا المحرم سدّاً للذرّيعة، بل هو عين ربا الجاهلية المحرم لذاته، بل هو أبشع من ربا الجاهلية!!

---

(1) سورة البَقَرَة: الآية 275.

(2) حرّم القرآن الربا مطلقاً، بكافة صوره، في قوله (تعالى): ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [سورة البَقَـرَة: 275] فلم يُفرق بين ربا محرم لغيره أو ربا محرم لذاته.

فقديماً كان الرجل يُقرض الآخر قرضا حسناً، وحين يحل موعد الفقهاء يقول له «إما أن تقضى أو تُربي»، استغلالاً لظروف المدين، وتربُّحاً من المهلة التي يزيدها للسداد، فالزيادة في القرض نظير الزيادة في الأجل، أما في الصورة الحديثة للقرض، فإنّ الاتفاق على الفائدة والزيادة تتم في البداية، عند العقد. وعند المقارنة نجد أنّ المرابي الجاهلي كان أرحم بالمدين، إذ كان لا يتقاضى فائدة عن أجل الدين، وإنّما عن الزيادة فيه، أما المرابي الحديث فهو يعتبر مجرد الإقراض عملاً يستحق أجراً، ويتفق على الزيادة من بداية الإقراض، ويمكنه أيضاً أن يتقاضى فائدة عن المدة التي تزيد عن الأجل المحدد، وقد أقر السنهوري في صياغته للمادة (540) من القانون المدنيّ أنّ الفائدة تأتي من باب الأجر على القرض، وهكذا فإذا كان مرابي الجاهلية يستغل ظروف المدين وقت السداد، فإن المرابي الحديث يستغلّ حاجة المدين وظروفه منذ البداية، وإذا كان قرض الجاهلية يبدأ قرضاً حسناً، ثم يتحول قرضاً ربويّاً، فإن القرض الحديث يبدأ ربوياً من البداية، ويستغل حاجة المقترض للمال، لاستهلاكه أو لاستثماره.

4 ـ أما كلام السنهوري عن انعكاس الأوضاع عما كانت عليه في الماضي، بأنّ أصبح الأغنياء هم من يقترضون من صغار المدّخرين الذين يودعون مدخراتهم في المصارف، فيأتي الأغنياء لاقتراض تلك المدخرات لاستثمارها، فهذا افتراض لا يمكن تعميمه.

نعم هناك صغار المودعين الذين قد يودع أحدهم ألفاً من الجنيهات في المصرف، فتقترضه الشركات الكبرى ضمن ما تقترض لأداء أعمالها، ولكن من قال إنّ صغار المودعين هم وحدهم من يودعون أموالهم في المصارف، فالأثرياء والشركات والمؤسّسات

تودع أموالها في المصارف؟! والثري الذي يودع خمسين مليوناً من الجنيهات في المصرف نفسه الذي أودع فيه الفقير الألف جنيه المفترضة، ذلك الثريّ قد أودع وحده ما يساوي خمسين ألف مودع من عينة ذلك المودع الفقير، وحين تحتاج إحدى الشركات لاقتراض الملايين من ذلك المصرف، فإن أموال الثري المودعة قد تغني عن أموال آلاف المودعين الصغار، ثم إنّ الأموال التي تُودع في البنوك تودع على المشاع، ولا توجد السجلات التي توضح ما إن كان المال الذي يُقرضه البنك للشركات من أموال صغار المودعين أم من أموال كبارهم.

إذن فحجة أنّ الإقراض اليوم إنّما يتم من الفقراء لأصحاب الأعمال، ليست صحيحة على إطلاقها، فأموال الأغنياء تُودع في البنوك كما تودع أموال الفقراء، ولربما أودع الثريُّ الواحد ما يكافئ ما يودعه المئات أو الآلاف من المودعين.

وحين يقول السنهوري إن فرض الفوائد على القروض البنكية إنّما يأتي حماية لأموال صغار المودعين، ولإشراكهم في الربح الناتج من استثمار أموالهم، فإن هذا يعني أن تُقصر الفوائد على صغار المدخرين والمقرضين، أما كبار المودعين في البنوك فلا يستحقون فوائد، وفقاً لذلك المنطق، وهذا ما لا يحدث فعلياً.

5 ـ اعتمد السنهوري على فكرة أنّ النظام الاقتصادي الحديث يقوم على الإقراض للقيام بالمشروعات الاقتصاديّة، وأنّ الاقتراض الاستثماري هو الغالب اليوم، ولم يعد الاقتراض استهلاكيّاً كما كان من قبل.

وهذه فكرة ليست صحيحة على إطلاقها، فنية من يقومون بإيداع الأموال في البنوك غالباً ما تكون الحصول على فائدة على المال، مع بقاء رأس المال دون المخاطرة باستثماره، أو يكون هدفهم إيجاد

مكان آمن لحفظ المال من السرقة أو التآكل بإنفاقه، وقليل أن تجد من يودع ماله في المصارف بنيّة تشجيع المستثمرين وتوفير التمويل اللازم لمشروعاتهم!! وهو نفس ما يفعله المستثمر حين يودع أمواله في المصارف لحفظها وزيادتها. إذن فنية المُقرض أو المودع ها هنا، هي أن يُقرض ماله، أو يودعه في المصرف بفائدة، وتُحدد ظروفه ما إن كان سيودع المال في شكل حساب جارٍ أو وديعة، وعلى هذا النحو فإن المودع يُقرض البنك المال بفائدة، ثم يأتي البنك فيُقرض المال لعميل آخر بفائدة أكبر، ويحصل البنك على ربح من فارق الفائدتين.

ومن قال: إنّ البنوك نفسها تحرص على إقراض أموالها بغرض الاستثمار وتنمية النشاط الاقتصادي؟ فالبنوك حين تقرض الأموال لا تُفرق بين من يقترضه للاستهلاك أو الاستثمار، المهم أن يكون قادراً على السداد وقت الاستحقاق، ويُقدّم الضمانات الكافية لذلك؛ بل إنّ البنوك قد تفعل كما يفعل الأفراد، فنجد بنوكاً عربيّة تودع الأموال المودعة لديها لدى بنوك أخرى في دول أجنبية للاستفادة من سعر الفائدة الأعلى في تلك الدول، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أنّ نية المساهمة في التنمية والاستثمار تتوفر في هذه الحالة، إلّا لو كانت البنوك العربيّة حريصة على تنمية الاقتصاد في الدول الأجنبيّة.

كذلك ليس صحيحاً أنّ الاقتراض صار في مجمله بغرض الاستثمار، فالاقتراض الاستهلاكي ما زال موجوداً، كما أنّ القرض بغرض الاستثمار وُجد قديماً، وفي الأدب العربيّ والأجنبي قصص وحكايات تاريخية عن التجار الذين كانوا يقترضون من أجل تسيير أعمالهم، وأغلب عشاق الأدب يعرفون ما حدث بين التاجر الإيطالي والمرابي اليهودي في رائعة الكاتب المسرحي الإنجليزي وليم شكسبير «تاجر البندقية». والبنوك كما قلنا لا تمتنع عن الإقراض

الاستهلاكي، ولا تميز في نسبة الفائدة بين من يقترض لقضاء حوائجه الاستهلاكية، وبين من يقترض للاستثمار والعمل، فالفائدة واحدة، والضمانات التي يقدّمها المقترض هي الأهم لدى البنوك.

كما أنّه لا اعتبار في قروض البنوك لظروف المقترض، فسواء اقترض المال بنية الاستثمار وقام بالفعل باستثماره، أم أخرته الظروف فانقضت المدة والمال محفوظ لديه، فهو مطالب بأداء الفائدة، وإن استثمر المال فأصابته الخسارة فهو مطالب بأداء الفائدة مع رأس المال، وإلّا عوقب بمزيد من الفوائد، أو بالعقوبات الجنائية المقررة.

6 ـ وإن افترضنا أنّ الفائدة إنّما شُرعت لحماية مال المقرض، ولإعطائه نسبة في الربح الذي أنتجه ماله، كما يقول السنهوري، فلماذا سعى التشريع لتقييدها والتقليل منها، أليس في ذلك انحياز للمقترض، رغم قول الدكتور السنهوري إنّ الفائدة جاءت لحماية المقرض وتحقيقاً لمصالحه؟! ألأنّ في الفائدة ظلماً للمقترض وجب التقليل منها؟ فلماذا لا يُمحى الظلم نهائيّاً بإلغاء الفائدة؟!! ولماذا تقييد الفائدة بـ 7%، لماذا لا تكون 8% أو 6% ما الضابط في ذلك؟ وما معيار تحديد النسبة؟ وإن افترضنا أنّ المقترض حقق أرباحاً ضخمة من المال الذي اقترضه واستثمره ألا يحق للمقرض ساعتها المطالبة بنسبة فائدة أكبر لأنّ ماله كان سبباً لتلك الأرباح الضخمة؟ أليس إعطاء صاحب المال نسبة 7% من رأس ماله في تلك الحالة ظلماً له وانحيازاً لجانب المقترض على حساب المُقرض الأولى بالحماية كما يقول السنهوري؟

إن كانت الفائدة حلالاً وتُعد في حكم الأجر على الإقراض، فإن في تقييدها ظلماً للدائن، وإن كانت من الربا فإنّ في فرضها

على المدين ظلماً له وينبغي إلغاؤها، وإن كانت في صالحهما معاً، فمن العدل أن يشترك الدائن والمدين في تحديد نسبتها، لا أن يفرضها القانون عليهما، وأن يشتركا في الربح والخسارة، كي يكون الغرم بالغنم كما تقول القاعدة الشرعيّة، وهذا ما يقودنا لصورة المضاربة الشرعيّة، التي يقدّمها الشرع لمشكلة افتقار المستثمر للتمويل، وعجز صاحب المال عن استثمار أمواله، حينها يشترك المال مع المجهود، وتُحدد نسبة لاقتسام الربح، على أن يتحمل صاحب المال الخسارة كما يستحق الربح.

7 ـ انطلق السنهوري في إجازته للفوائد البسيطة من اعتبار ربا القرض من الربا المحرم سدّاً للذّريعة، ومن هنا فإنّه عمل بالقاعدة التي تقول بإجازة المحرم سدّاً للذّريعة إن وجدت حاجة لذلك، ونقل عن ابن القيّم أنّ المقصود بالحاجة هو المصلحة المتحققة، ولن يتسع المقام لتحقيق تلك القاعدة وبيان مدى صحتها، وإنّما يكفي للرد على حجة السنهوري ها هنا، أن نعود للتأكيد على أن ربا القرض ليس من الربا المحرم سدّاً للذرائع، وأنه ليس من باب الفعل المحرم خشية أن يقود إلى الربا الأكبر، بل ربا القرض هو ربا الجاهلية نفسه، وهل كانت الصورة الشائعة للربا في الجاهلية إلّا قرضاً يزيد صاحبه من قيمته (أي يفرض عليه فائدة بلغة عصرنا مقابل زيادة المدة)؟! وبذلك فإنّ ربا القرض هو من الربا المحرّم لذاته، الذي لا تبيحه الحاجات الإنسانية، عامة أو خاصة، وإنّما تجيزه الضرورات، حسب القاعدة: المحرم لا تبيحه الحاجة وإنّما تجيزه الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، وعلى هذا يظل التعاطي مع فوائد البنوك من باب الضرورات التي لا يفعلها المؤمن إلّا مضطراً، وتزول الرخصة بزوال الاضطرار، وتعود إلى أصل التحريم.

لقد اعتمد السنهوري على الحاجة للاقتراض التي أوجدها النظام الرأسمالي الحالي، والتي أصبحت حاجة عامة يجوز بسببها تحليل الربا المحرم سدّاً للذرّيعة، على أن تُقدر الحاجة بقدرها، ويُضيق من الفوائد بقدر الإمكان، ولكن من قال بتكييف شرائع الإسلام وفقاً للنظم الاقتصاديّة والسياسيّة القائمة؟ بل العكس هو الصحيح، والمفترض أن تكيف النظم الاقتصاديّة والسياسيّة وفقاً للضوابط الإسلاميّة، ومن قال إنّ الإسلام يقبل الرأسمالية برباها واحتكارها وقيمها المادّية العلمانية؟

إذا كان النظام الرأسمالي قد فُرض على الناس، فالأَولى أن يقوم الفقهاء والعلماء ورجال السياسة والاقتصاد على تغييره، وإحلال نظام يقوم على العدالة وتكافؤ الفرص محله، وحتى يتم ذلك فإن التعامل مع النظام الربويّ القائم يكون من منطق عموم البلوى، ويجب اجتناب التلوث بالفوائد البنكية ما أمكن.

وإجمالاً نقول: نبعت المشكلة في رأي السنهوري في القروض الربوية من المنهج الذي اتبعه في المسألة، فقد، عمد الرجل للمذهبين: الحنفي، والشافعي، وعقد بينهما مقارنة في صور الربا المحرمة، وقام بالترجيح بينهما دون أن يعود إلى العلة الرئيسية في تحريم الربا، ثم عمد إلى تقسيم ابن القيّم للربا إلى: ربا جليّ محرم لذاته، وربا خفيّ محرم لسد الذرّيعة للربا، واعتبر أن ربا القرض من النوع الثاني، فعمد إلى تطبيق القاعدة التي تقول إنّ الحاجة تبيح المحرم، إن كان التحريم من باب سد الذرّيعة، وفسر الحاجة بأنها المصلحة المتحققة، واعتبر أن بالمجتمع حاجة عامة لإباحة الفوائد على القروض، لما تقتضيه طبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وهكذا فإن السنهوري قد أغفل العلة العامة لتحريم الربا، وفي تعامله مع أقوال الفقهاء دار في إطار الترجيح بين قولي الحنفية

والشافعية، ثم اعتبر أن ربا القرض من الربا الخفي دون دليل صحيح، ثم فسر الحاجة بالمصلحة، وكل هذا ليصل للنتيجة النهائية التي يبغي الوصول إليها، وهي إجازة الفوائد على القروض، ويبدو أنّه مع ذلك ظلّ غير مطمئن للنتيجة، فقال إنّ جواز الفوائد مرتبط ببقاء النظام الرأسمالي، فإنْ زال ذلك النظام وأتى نظام جديد يستطيع الاستغناء عن الفوائد، عادت الفوائد إلى أصلها، وهو التحريم.

ونعتقد أنّه كان من الأيسر أن يُعبر السنهوري في صراحة عن أنّ الظروف السياسيّة والاقتصادية، التي كانت تمر بها مصر في الفترة التي وُضع فيها التقنين المدنيّ، لم تكن تسمح له، ولا لغيره، أن يعمد إلى تحريم الفوائد على القروض، وأنه كان مضطرّاً لتقنينها، ومع اضطراره هذا فإنّه سعى بقدر الإمكان إلى التضييق منها وتقييدها، ساعتها كان يمكن تأويل ما فعله السنهوري بالاضطرار الذي لا مفرَّ منه، أما أن يحاول أن يجد أساساً شرعياً لما فعل، ويجعله رهناً ببقاء النظام الرأسمالي، وإن بقي ذلك النظام مئات السنين، فهذا ما كنا نربأ بالرجل عن أن يقع فيه[1].

خامساً ـ السنهوري وعقود الغَرَر:

«عقود الغَرَر» هو مسمى فقهي يُطلق على نوع من العقود حرّمه الشرع الإسلاميّ، لما تحتويه من ظلم وأكل لأموال الناس بالباطل.

---

(1) ومع ذلك فقد وقعنا على خاطرة في مذكّرات السنهوري تدل على أن الرجل تبنّى فكرة القبول بالفائدة البسيطة، مراعاة للنظام الاقتصادي الرأسمالي الغالب آنذاك، منذ كان طالباً في فرنسا، مؤكداً أن هذا القبول هو مؤقت باستمرار النظام الرأسمالي، فإن تغير ذلك النظام، ولم يعد رأس المال عصب النشاط الاقتصادي، حينها تنتهي هذه الفتوى، ويعود الربا للتحريم بكافة صوره. انظر: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، مصدر سابق، لاهاي 2/ 9/ 1924، ص 166.

وهي تندرج في الفقه القانونيّ الغربي تحت ما يُسمى «العقود الاحتماليّة». وحين تصدى السنهوري لوضع القانون المدنيّ المصريّ الحالي (الذي اعتمد فيه على الثقافة القانونيّة الغربيّة بحسب كلماته)[1]، كان عليه أن يتخذ موقفاً تشريعياً من تلك العقود، التي لا تقف منها التشريعات الغربيّة موقف التحريم الذي وقفته الشريعة الإسلاميّة. وقد اختار فقيهنا أن يُجيز مجمل تلك العقود، وأن يُقنن أحكامها، وكانت له وجهة نظره في ذلك. فما هي وجهة نظره تلك؟ وعلى أي أساس قامت؟ وهل يمكن أن تُعَدَّ تجديداً فقهيّاً حقيقيّاً فيما يخص الغرر؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، ينبغي في البداية أن نحدد مفهوم الغرر ونماذجه وحكمه في الفقه الإسلاميّ، ثم نبين موقف السنهوري من الغرر نظريّاً وعمليّاً، وفي الختام نُقيّم ذلك الموقف بالقواعد الشرعيّة والفقهية.

(أ) ـ مفهوم الغرر في الفقه الإسلاميّ:

الغَرَر في اللّغة هو: الخَطَر[2]. ولم يُقدّم الفقه تعريفاً موحداً للغرر وعقوده، ولكن التعريفات الواردة في كتب المذاهب الأربعة وأهل الظاهر[3]، تدور كلها حول وجود «مخاطرة» في العقد ناجمة عن أحد أمرين:

(1) أقر السنهوري أن القانون المدنيّ المصري الذي وضعه «يمثل الثقافة المدنيّة الغربيّة أصدق تمثيل»، وإن كان قد خطا خطوات في اتجاه الفقه الإسلاميّ، ولكنها خطوات محسوبة ولا تكفي لصبغه بالصبغة الإسلاميّة، في انتظار توفر الظروف المواتية لذلك. انظر: السنهوري، **القانون المدنيّ العربيّ**، مصدر سابق.

(2) انظر: **لسان العرب**، مادة (غرر).

(3) انظر استقصاء لتلك التعريفات في دراسة الباحث: الصديق محمد أمين الضرير، **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلاميّ**، القاهرة، مركز صالح كامل للاقتصاد=

1 - إما من جهل طرفَي العقد بوجود ما يتعاقدان عليه، أو بوجود صفته:

وفي هذا المعنى يُعرِّف الشيرازي (من فقهاء الشافعية) الغرر بقوله: «الغرر ما انطوى عنه أمره وخفيت عليه عاقبته»[1]. ويعرفه السرخسي (من فقهاء الحنفية) في كلمات أقل، بأنه: «ما يكون مستور العاقبة»[2]. وهو المعنى الذي يؤكده ابن حزم الظاهري بوصفه للغرر بأنه: ما لا يدري فيه البائع ماذا باع ولا قيمة ما باعه، وكذلك المشتري[3].

2 - وإما من الاحتمال الذي لا يُمكن أيّاً من طرفَي العقد من أن يعلم يقيناً (أو بظن قوي) ما يُتعاقد عليه، فهما يخاطران بالتعاقد، في ما يشبه المقامرة والاعتماد على الحظ.

وفي ذلك يقول القرافي (من فقهاء المالكية): «وأصل الغرر هو الذي لا يُدرَى هل يحصل أم لا، كالطير في الهواء والسمك في الماء»[4]. ويقول الكاساني (من فقهاء الحنفية): «الغرر هو الخطر

= الإسلاميّ بجامعة الأزهر، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلاميّ، الكتاب الثالث، ط2، 1995م. وقد انتفعنا بتلك الدراسة كثيراً في هذا المبحث.

(1) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (المتوفى: 476 هـ)، **المهذّب في فقه الإمام الشافعي**، بيروت، دار الفكر، ج1، ص 262.

(2) الإمام شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، بيروت، دار المعرفة، ج12، ص 194.

(3) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، **المحلّى**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج8، ص 390.

(4) أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (المتوفى: 684 هـ)، **الفروق أو**=

الذي استوى فيه طرف الوجود والعدم بمنزلة الشك»[1].

وقد جمع ابن القيّم الاتجاهين في تعريف الغرر بقوله: «هو ما تردد بين الحصول والفوات. وعلى القاعدة الأخرى: هو ما طُويتْ معرفته، وجُهلتْ عينه»[2].

والمخاطرة المقصودة في التعريفات، والتي حرّمها الشرع، لا يُعنى بها المخاطرة المعتادة في الأعمال التجارية، حين يأخذ التاجر بالأسباب ويقوم بما عليه، وهو يعلم أنّه من الممكن أن تصيبه الخسارة. فهو هنا لا يظلم أحداً، كما أنّه يبذل الجهد ويأخذ بالأسباب، فلا ينتظر مالاً من الهواء كما يفعل المقامر، ولا يُخاطر بماله أو مال غيره في ما لا يعلم عاقبته. وفي هذا يقول ابن القيّم: «والمخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التجارة، وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها ويربح ويتوكل على الله في ذلك. والخطر الثاني: الميسر الذي يتضمن أكل المال بالباطل، فهذا الذي حرّمه الله (تعالى) ورسوله... ومن هذا النوع يكون أحدهما قد قَمَر الآخر وظلمه ويتظلم أحدهما من الآخر»[3].

وقد نقل صاحب «المدونة» مثالاً ضربه الإمام مالك للغرر: «وتفسير ما نهى عنه رسول الله (ص) من بيع الغرر، أن يعمد الرجل

= **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1998م، ج 3، ص 432.

(1) الإمام علاء الدين الكاساني (المتوفى 587 هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1982م.، ج5، ص 163.

(2) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيّم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت مؤسّسة الرسالة، ط27، 1415هـ - 1994م، ج5، ص 822.

(3) المصدر نفسه، مصدر سابق، ج5، ص 816.

إلى الرجل قد ضلت راحلته، أو دابته، أو غلامه، وثمن هذه الأشياء خمسون ديناراً، فيقول: أنا آخذها منك بعشرين ديناراً، فإن وجدها المبتاع ذهب من البائع بثلاثين دينار، وإن لم يجدها ذهب البائع منه بعشرين ديناراً، وهما لا يدريان كيف يكون حالهما في ذلك، ولا يدريان أيضاً إذا وُجدت تلك الضالة كيف توجد؟ وما حدث فيها من أمر الله مما يكون فيه نقصها أو زيادتها؟ فهذا أعظم المخاطرة...»[1].

ومن النماذج الأخرى التي أوردها الفقهاء لبيوع الغرر: بيع اللبن في الضرع، وبيع الجنين في بطون الإبل، وبيع الصوف قبل أن يُجزَّ، وبيع الفرس الشارد، وبيع الطير في الهواء، وبيع السمك في الماء، وبيع الثمر قبل أن يظهر نضجه[2].

أما عن حكم الغرر في الشريعة الإسلاميّة، فهناك شبه إجماع من الفقهاء على تحريم بيوع الغرر وسائر العقود التي تقوم على الغرر، وكاد ذلك الحكم يُصبح إجماعاً، لولا ما رواه الطبري عن التابعي ابن سيرين[3] أنّه قال: لا أعلم ببيع الغرر بأساً. وما رواه ابن حزم عن التابعي شُرَيح[4] أنّه كان لا يرى بأساً ببيع الغرر إذا

---

(1) الإمام مالك بن أنس (المتوفى: 179 هـ)، **المدونة الكبرى**، بيروت، دار صادر، ج4، ص206.

(2) انظر: **المبسوط**، مصدر سابق، ج 12، ص 195 ـ 196؛ **حاشية الدسوقي**، ج3، ص 57؛ **زاد المعاد**، ج5، ص 812 وما بعدها.

(3) ابن سيرين هو أبو بكر محمد بن سيرين البصري التابعي الكبير، عرف بإمامته في التفسير والحديث والفقه، واشتهر بتأويل الرؤى، توفي سنة 110 هـ، بعد أن تجاوز الثمانين، وهو من تلاميذ شريح القاضي.

(4) هو: شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، ولد قبل الهجرة، وتوفّي عام 78 هـ عن مائة وعشر سنين. تولى قضاء الكوفة ستين سنة، وترك القضاء قبل موته بسنة واحدة. قال فيه: هو أقضى.

كان علمهما فيه سواء، أي استوى علم البائع والمشتري بما يتبايعانه[1].

ويبدو أنّ ابن سيرين، وقد كان تلميذاً لشُريح القاضي، قد تأثر برأي هذا الأخير في تلك المسألة وتَابَعه فيها، ولكن رأي التابعيين الجليلين لا يثبت أمام الأحاديث الصحيحة الصريحة في النهي عن بيع الغرر، ومنها:

ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله (ص) عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر». وما رواه البيهقي في السنن الكبرى عن ابن عمر: «نهى رسول الله (ص) عن بيع الغرر». وما رواه ابن ماجة عن ابن عباس: «نهى رسول الله (ص) عن بيع الغرر». وهذا بخلاف ما رُوي مرسلاً أو مرفوعاً عن: علي ابن أبي طالب، وابن عباس، وعامر الشعبي، وسعيد بن المسيب، وعبد الله بن مسعود، وعمران بن حصين، وكله يحمل النهي عن بيع الغرر[2].

ويُحتمل أن يكون التابعيان الجليلان لم يصلهما النهي، أو فهماه على نحو مخالف للغالبية العظمى من الفقهاء.

ومع اتفاق العلماء على تحريم بيوع الغرر، فإنّ الجمهور متفقون على فساد عقد بيع الغرر، وعدم ترتب أيّ أثر عليه[3].

والعلة في تحريم بيوع الغرر، هي العلة ذاتها في تحريم الربا، وهي: منع الظلم الناتج عن التفاوت بين الطرفين (لذا نجد من

---

(1) الصدّيق محمد أمين الضرير، **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص 86 ـ 87.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 87.

الفقهاء من عدَّ بيوع الغرر في أبواب الربا)، بالإضافة لدخول عنصر المقامرة في طبيعة تلك البيوع.

(ب) ـ نظرة السنهوري إلى مفهوم الغرر:

في كتابه «**مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**»، تناول السنهوري مسألة الغرر في الفقه الإسلاميّ، ومن خلال استعراضه لأقوال المذاهب في المسألة، حدد الفرضيات التي بنى عليها موقفه من عقود الغرر، وذلك على النحو التالي:

1 ـ في البداية، رأى السنهوري أنّ الفقهاء في عصور التقليد ـ بحسب وصفه ـ قد ضيقوا على الناس في التعاملات، فخلطوا بين الغرر وبين التعامل في شيء منعدم وقت التعامل، واعتبروا كليهما غرراً مُفسداً للتعاقد، دون أن يميزوا بين مصير الشيء المعدوم في المستقبل: هل هو مُحقق الوجود فتزول الخشية من الغرر ويصح العقد؟ أم هو محتمل الوجود، وعند ذلك يوجد الغرر بقدر كبير أو صغير، فيعالَج بقدره[1]؟

وهكذا فإن السنهوري يميز بين التعاقد على المعدوم وبين تعاقد الغرر، وهو في هذا التمييز تأثر برأي ابن تيمية الذي تابعه فيه ابن القيّم، فقد ذهب ابن تيمية إلى مخالفة جمهور الفقهاء في تحريمهم المطلق للتعاقد على الشيء المعدوم، قائلاً إنّ الشرع لم يحرّم بيع كل الأشياء المعدومة، كما لم يحلل بيع كل الأشياء الموجودة، وإنّ العبرة ليست بوجود الشيء المبيع وقت التعاقد من عدمه، وإنّما بوجود الغرر في ذلك التعاقد، فإن انتفى الغرر صح التعاقد على الشيء المعدوم[2].

---

(1) انظر: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، مصدر سابق، ج3، ص 31، ص 40 ـ 42.

(2) انظر: ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، =

ودلل السنهوري على صحة هذا الرأي بأنّ الفقهاء رغم تجمهرهم على تحريم بيع المعدوم، فقد أجاز أغلبهم نوعين من المعاملات التي تقوم على بيع المعدوم، وهما ما يطلق عليه في الفقه: السَّلَم[1]، والاستصناع[2][3].

ورغم أنّ التفرقة التي قام بها السنهوري (متأثراً بابن تيمية وتلميذه ابن القيّم) هي تفرقة صحيحة في المبدإ، فإن السنهوري قد اختلف مع هذين الإمامين ـ ومع باقي الفقهاء ـ في نقطة جوهرية: فالرأي الذي يُجيز التعاقد على المعدوم، يشترط أن يكون ذلك المعدوم محقق الوجود في المستقبل، ومحدد القدر والصفات، وبذلك ينتفي عنصر الغرر، مثلما يحدث في حالة الاستصناع، وفي حالة بيع الثمر الذي ظهرت علامات نضوجه، على أنّه ثمر ناضج. أما إن كان المعدوم محتمل الوجود، ومن الممكن ألّا يتحقّق في المستقبل، مثل أن يبيع الزارع محصول أرضه قبل زراعته، أو قبل نضجه، أو أن يبيع صاحب البهيمة الجنين في بطن بهيمته قبل أن يُولد، أو أن يبيع الصياد ما تصيده شبكته قبل أن يصطاد، فكل هذه العقود منهيٌّ عنها؛ لأنّها تقوم على الغرر. أما السنهوري فقد أجاز التعاقد على المعدوم، سواء كان محقق الوجود أم محتمل الوجود،

= ج2، ص 264 وما بعدها؛ محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية (توفي: 751هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1968، ص 30 ـ 34.

(1) هو أن يشتري الشخص شيئاً ويدفع ثمنه، ويتأجل تسليم الشيء المبيع، على أن يكون ديناً في ذمة البائع، وهو عكس البيع بثمن مؤجل.

(2) الاستصناع هو أن يتفق شخص مع آخر أن يشتري منه شيئاً يقوم بصنعه، مثل أن يتفق الشخص مع الإسكافي أن يصنع له حذاء يشتريه.

(3) انظر: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، مصدر سابق، ج3، ص 33 ـ 40.

وجعل العقد في الحالة الثانية موقوفاً على تحقق الشيء المتعاقَد عليه.

وهكذا عاب السنهوري على الفقهاء خلطهم بين بيع المعدوم وبيع الغرر، فوقع هو في خلط آخر، حين ساوى بين حكم المعدوم المتحقق حدوثه، والمعدوم المحتمل حدوثه، رغم أن حكم كل منهما في الفقه مختلف عن الآخر.

وقد تجلى هذا الخلط في تناول التقنين المدنيّ المصريّ لقضية التعاقد على المعدوم، والتي يُطلق عليها في الاصطلاح القانونيّ «بيع الأشياء المستقبلة». فقد ذهب السنهوري في ذلك التقنين إلى أنّه لا يُشترط أن يكون الشيء موجوداً فعلاً وقت التعاقد، بل ينعقد العقد صحيحاً حتّى لو لم يكن الشيء موجوداً، ما دام أنّه ممكن الوجود في المستقبل[1]، أو كما ورد في نص الفقرة الأولى من المادة 131 من القانون المدنيّ المصريّ: «يجوز أن يكون محل الالتزام شيئاً مستقبلاً».

وعلى هذا، فإنّه يجوز للزارع أن يبيع محصول أرضه قبل زراعته بثمن جزافي، ويجوز أن يبيع شخص لآخر منزلاً لم يبدأ بناءه، على أن تنتقل ملكية المنزل إلى المشتري عند تمام البناء، وأن ينزل مقاول عن الأجر في مقاولة لم ترسُ عليه بعد[2].

بل يجوز التعاقد على شيء مستقبل محتمل الوجود، وإن كان في ذلك غرر صريح، مثل أن يبيع الشخص نتاج بهيمته قبل أن تلد، فهنا يصح العقد سواء وُلد النتاج أم لم يُولد، ويصح أن يبيع الصائد

---

(1) انظر: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ص 8.

(2) المصدر نفسه؛ انظر أيضاً: **الوسيط في القانون المدني**، ج1، نسخة إلكترونية.

رمية شبكته قبل أن يرميها، سواء أخرجت الشبكة سمكاً أم لم تُخرج، وأيّاً كان السمك الذي أخرجته، ويُراعى ذلك في تقدير الثمن[1].

وهكذا فإن العقود التي تتم على شيء مستقبلي، وقد يكون فيها غرر أو لا يكون، يُجيزها القانون المدنيّ الذي وضعه السنهوري، وحجته في ذلك أن تلك العقود تكون موقوفة على تحقق الشيء المستقبلي، فإنّ تحقق ذلك الشيء، مثل أن تلد البهيمة التي بيع جنينها قبل الولادة، أو حُصد المحصول الذي بيع قبل زراعته، فإن محل العقد قد وُجد، فإن لم تلد البهيمة، أو لم ينبت الزرع، انفسخ العقد، لاستحالة تنفيذه. ولا يُستثنى من ذلك إلّا «التركة المستقبلة»، فيُمنع قانوناً التعامل في تركة شخص[2] ما زال على قيد الحياة، وذلك لاعتبارات تتعلق بمصلحة صاحب التركة والورثة معاً. فلا يجوز للوارث أن يبيع ميراثه المستقبل، أو يهبه، أو يقسمه، أو يقايض به، أو يقدّمه نصيباً في شركة، أو يُصالح عليه، أو ينزل عنه بإرادته المنفردة، أو حتّى يؤجره. والاعتبارات التي يستند إليها السنهوري في هذا التحريم، لا تتعلق بعنصر الغرر، بل تتمثل في خشية المشرع أن يجيز التعامل في تركة شخص حيّ، فيدفع ذلك أصحاب المصلحة لاستعجال موت المورث. كذلك «فإن الوارث الذي يتعامل في تركة مستقبله يغلب أن يكون نزقاً، لا يقف عند تبديد ما يصل إلى يده من المال في الحال، بل يبدد كذلك ما يُحتمل أن يملكه في المستقبل فتحريم هذا التعامل تقرر حماية له من نزقه[3].

(1) **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ص 8.

(2) عرف السنهوري التركة بأنّها: مجموع ما للإنسان من حقوق وما عليه من ديون وقت موته انظر: **الوسيط في القانون المدني**، ج1، نسخة إلكترونية.

(3) انظر: المصدر نفسه.

2 ـ بعد أن ميّز بين بيع المعدوم وبيع الغرر، وأجاز التعامل على الأشياء المستقبلة، خطا السنهوري خطوة أخرى فاشتبك مع مفهوم الغرر، وبعد أن استعرض مفهومه ونماذجه لدى المذاهب الأربعة، قرر السنهوري إجازة عقود الغرر التي استحدثها الغربيون، تحت مسمى «العقود الاحتماليّة»، وأكثرها شيوعاً: عقود التأمين التجاري، وعقد المرتب مدى الحياة، وذلك من منطلق أن نظرة الفقه الإسلاميّ في عصرنا الحالي إلى الغرر ينبغي أن تنطوي «على شيء من التسامح، فما كان غرراً لا يُغتفر في العصور الماضية، يُصبح الآن بعد تطوّر النظم الاقتصاديّة من الغرر اليسير الذي لا يُغتفر»[1].

بنى السنهوري رأيه الأخير هذا على عدة محددات، جاءت على النحو التالي:

- أبدى السنهوري تأييده للإمام مالك فيما نُقل عنه من أنّه كان يُجيز صوراً من الغرر للضرورة، مثل إجازته بيع الثمر الذي لم يظهر نضجه ضمن الثمر الذي ظهر نضجه، في حالة صعوبة التمييز بين ما نضج وما لم ينضج[2].

وبهذا أجاز السنهوري عقد التأمين، مع ما فيه من غرر، معتبراً إياه من الضروريات الاقتصاديّة في الحياة المعاصرة[3].

- أيد السنهوري كذلك ما نقله ابن رشد من تقسيم الغرر لدى الفقهاء إلى: غرر مؤثّر حكمه التحريم، وغرر غير مؤثّر يجيزه الشرع. مع اعتبار الغرر اليسير، والغرر الذي تدعو إليه

---

(1) **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ج3، ص 51.

(2) المصدر نفسه، ص 29 ـ 30.

(3) انظر: **الوسيط في القانون المدني**، ج7، نسخة إلكترونية.

الضرورة (أو ما جمع بين الأمرين)، من النوع الثاني غير المؤثّر، وبذلك فإنّه لا يُحرَّم[1].

- بعد تقرير القاعدتين السابقتين، يرى السنهوري أنّ المشكلة تكمن في معيار الحكم على نوع الغرر ما إن كان يسيراً من عدمه، ويقرر أن ذلك المعيار يختلف في تطبيقاته في بيئة عن بيئة، وفي عصر من عصر، بل يختلف في البيئة الواحدة والعصر الواحد، ويتأثر بتطوّرات الحضارة ويؤكد السنهوري في نهاية المطاف، أن ضرورات العصر الحالي توجب على الفقهاء، أن يترخصوا في بعض صور الغرر التي اعتاد الفقهاء تحريمها في الماضي[2].

وهكذا أوجد السنهوري مبررات لإجازة العقود عقود الغرر، ولإجازة العقود الاحتماليّة عموماً، وتعامل معها في التقنين المدنيّ على النحو التالي:

(ج) ـ موقف القانون من العقود الاحتماليّة:

تُقسم العقود في الفقه القانونيّ من حيث طبيعتها إلى: عقود محددة، وعقود احتماليّة. وقد عرف السنهوري العقد الاحتمالي بأنه: «العقد الذي لا يستطيع فيه كلٌّ من المتعاقدين أن يحدد وقت تمام العقد القدر الذي أخذ أو القدر الذي أعطى، ولا يتحدد ذلك إلّا في المستقبل تبعاً لحدوث أمر غير محقق الحصول، أو غير معروف وقت حصوله»[3]. وفي مكان آخر وصف السنهوري العقد الاحتمالي بأنه: «هو الذي يتوقف على الحظ والمصادفة»[4].

---

(1) **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ج3، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 51.

(3) عبد الرزّاق السنهوري، **الوسيط في القانون المدني**، ج1، نسخة إلكترونية.

(4) المصدر نفسه.

ومع تقنين القانون لبيع الأشياء المستقبلة، التي تقع ضمن العقود الاحتماليّة، كما ذكرنا في الصفحات السابقة، فقد تناول القانون المدنيّ، في الباب الرابع من الكتاب الثاني، أحكام ثلاثة عقود احتماليّة، هي:

- المقامرة والرهان.
- المرتب مدى الحياة.
- التأمين.

وأورد القانون العقود الثلاثة تحت مسمى (عقود الغرر)، وهو المسمى الذي استعارته من الفقه الإسلاميّ لجنة القانون المدنيّ في مجلس الشيوخ، بعد أن رأته مُعبراً عن طبيعة تلك العقود.

والحقيقة أنّ التقنين المدنيّ لم يتعامل مع العقود المذكورة معاملة واحدة، فحرم في المادة (739) كل عقود المقامرة والرهان، بنصه على:

«1 ـ يكون باطلاً كل اتفاق خاص بمقامرة أو رهان.

2 ـ ولمن خسر في مقامرة أو رهان أن يسترد ما دفعه خلال ثلاث سنوات من الوقت الذي أدى فيه ما خسره، ولو كان هناك اتفاق يقضى بغير ذلك. وله أن يثبت ما أداه بجميع الطرق».

واستثنت المادة التالية (المادة 740) من التحريم: ما رخص فيه قانون أوراق اليانصيب، والرهان الذي يعقده فيما بينهم المتبارون شخصيّاً في الألعاب الرياضية، وذلك بقولها:

«1 ـ يُستثنى من أحكام المادة السابقة الرهان الذي يعقده فيما بينهم المتبارون شخصيّاً في الألعاب الرياضية، ولكن للقاضي أن يخفض قيمة هذا الرهان إذا كان مبالغاً فيه.

2 ـ ويستثنى أيضاً ما رُخص فيه قانوناً من أوراق النصيب».

أما عقدا: التأمين، والمرتب مدى الحياة، فقد أجازهما القانون، ونظم أحكامهما في مواده.

(د) ـ حكم العقود الثلاثة في الفقه الإسلاميّ:

كما قلنا فإن الفقهاء متفقون على تحريم العقود التي تقوم على الغرر، ورغم أنّ العقود الثلاثة: أوراق اليانصيب، وعقد التأمين، وعقد المرتب مدى الحياة، هي من العقود المستحدثة، التي لم ترد صورتها في كتب الفقه القديمة، فإنّه من اليسير الحكم عليها وفق القواعد الفقهية العامة، وذلك على النحو التالي:

ـ أوراق اليانصيب والرهان في الألعاب الرياضية:

جاء تحريم القمار في قوله (تعالى): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾[1]، قال المفسرون (ابن عباس وقتادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد): الميسر هو القِمار[2].

وقد أجمع الفقهاء على تحريم القمار، وحرّمت الشريعة كل صور المقامرة التي تقوم على ربح أحد الطرفين على حساب الآخر، بل اعتبرت أن مجرد الدعوة للقمار خطيئة، تُكفَّر بالصدقة، كما ورد

---

(1) سورة المَائدة: الآيتان: 90 ـ 91.

(2) انظر: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ ـ 1994م، المجلد الأول، ص 398؛ انظر **تفسير ابن كثير** للآية.

في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم: «من حلف منكم فقال في حلفه: باللات والعزى، فليقل: لا إله إلّا الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك، فليتصدق».

أما الرّهان فقد ارتبط في الفقه بالمسابقات بين الخيل[1]، وإن كانت فكرته العمليّة لا تقتصر على هذه الصورة، بل يكون في كل مسابقة، سواء رياضية أو ذهنيّة، يكون فيها مقابل ماليّ.

والمسابقات المفيدة[2] يختلف حكمها حسب نوعها من حيث المقابل، فإن كانت مسابقات مجانية، فهي جائزة، بل تكون مستحبة إن كان فيها تقوية للبدن أو العقل، أو تدريب للشباب على الجهاد والدفاع عن الوطن أو الدين[3].

أما إن كانت المسابقة بعوض (أيّ بمقابل)، فإنّ حكمها يختلف حسب مصدر المال المرصود، فإن كان المال من كلا الطرفين، مثل أن يتفق الطرفان أن يدفع الفائز للخاسر مبلغاً معيّناً من المال، فإنها هنا تكون من القمار المحرّم. أما إن كان المال من أحد الطرفين فقط، مثل أن يقول شخص لصاحبه، سابقني فإن سبقتني فلك قدر

---

(1) انظر: أحمد حامد الطلحي، **أحكام المسابقات في الفقه الإسلاميّ ـ دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة بجامعة أمّ القرى، مكة، 1988م، ص 29.

(2) المسابقات غير المفيدة مذمومة في نفسها، سواء كانت بمقابل أو مجانية، لأنها تضيع الوقت والجهد فيما لا يفيد.

(3) انظر: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن عابدين، **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م، ج6، ص 402 ـ 403؛ انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدّسي أبو محمد (المتوفى 620 هـ)، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1405م، ج11، ص 129.

كذا من المال، وإن سبقتك فلا شيء لي، فهذا جائز لانتفاء القمار فيه.أما إن كانت جائزة المسابقة من طرف ثالث، مثل الدولة، أو فرد، فالمسابقة هنا تنعدم فيها صورة القمار أيضاً، فتجوز[1].

وإن تناولنا الصورتين اللتين أجازهما القانون المدنيّ، استثناء من القمار، وهما: الرهان الذي يعقده فيما بينهم المتبارون شخصياً في الألعاب الرياضية، وما رخص فيه القانون من أوراق النصيب (اليانصيب)، فإنهما داخلتان في القمار المحرّم شرعاً، ففي الصورة الأولى يدفع كل من المتسابقين مبلغاً من المال يفوز به ـ أو بجزء منه ـ المتسابق الفائز دون باقي المتسابقين، وهذا حرام كما قلنا. أما أوراق اليانصيب وما شابهها، فكل من يشتريها يدفع مالاً على أمل الربح، وبالقرعة يفوز واحد أو عدد قليل من آلاف المساهمين، وهذه صورة أكيدة من الميسر، ولا يؤثر في حكم حرمة أوراق اليانصيب، ما يقال عن استخدام عائد تلك الأوراق في المشاريع الخيريّة، فالعبرة في المال مصدره أولاً، قبل النظر إلى مجال إنفاقه، والغاية مهما كانت نبيلة فإنها لا تبرر الوسائل المحرّمة.

ـ عقد المُرتب مدى الحياة[2]:

نظم القانون المدنيّ أحكام عقد «المرتب مدى الحياة» في المواد من 741 إلى 746، وفكرته هي أن يلتزم شخص بأن يُؤدي مالاً لشخص آخر، بشكل دوري، شهري أو سنوي، تبرعاً منه بذلك أو بمقابل يتقاضاه، وذلك مدى الحياة. كأن يتعهد شخص لآخر أن يعطيه مائة جنيه شهريّاً مدى الحياة.

---

(1) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج11، ص 130، **حاشية ابن عابدين**، ج6، ص403.

(2) اعتمدنا هنا على: الصدّيق محمد أمين الضرير، **الغرر وأثره في العقود الفقه الإسلاميّ**، ص 627 ـ 636.

وكلمة «مدى الحياة» هذه قد يُقصد بها حياة الشخص الذي يُعطِي، وفي هذه الحالة يرتبط الالتزام بحياته وينتهي بوفاته، وإن مات الآخذ في حياة المُعطِي، فإن الالتزام ينتقل لورثته، ويظل الشخص المُعطي يدفع لهم المرتب مدى حياته.

وقد يُقصد بمدى الحياة حياة الشخص الآخذ، وفي هذه الحالة إن مات المُعطي في حياة الآخذ، فإن ورثة المعطي يلتزمون بأداء المبلغ المحدد للآخذ حتّى وفاته.

وقد يُقصد مدى حياة شخص ثالث، كأن يلتزم شخص نحو أخي زوجته أن يعطيه مرتباً شهريّاً مدى حياة تلك الزوجة، وفي هذه الحالة يرتبط الالتزام بحياة الزوجة، وإن توفي المعطي أو الآخذ أو كلاهما، في حياة الزوجة، فإن الالتزام ينتقل للورثة في الطرفين أو أحدهما، ويستمر مدى حياة الزوجة.

وقد يكون الالتزام بالمرتب مدى الحياة دون عوض (أي دون مقابل)، فيلتزم فلان بأن يعطي فلاناً الآخر مائة جنيه شهرياً حتّى وفاة المُلتزم، دون مقابل من الطرف الآخر. وهذا غالباً ما يكون في الوصايا والهبات، مثل أن يوصي المخدوم لخادمه بمرتب مدى الحياة، أو أن يهب الابن أباه مرتباً مدى حياته.

وقد يكون مصدر الالتزام عقد معاوضة، كعقد بيع أو قرض، مثل أن يكون لشخص دار فيتعاقد مع شخص آخر أن يبيعه هذه الدار، مقابل أن يدفع الآخر له مبلغ مائة جنيه في الشهر مدى حياة صاحب الدار. أو أن يقترض شخص ألف جنيه من آخر، على أن يدفع المقترض للمقرض عشرة جنيهات شهريّاً مدى حياة أحدهما.

هذا هو عقد المرتب مدى الحياة في القانون المدنيّ المصريّ، وقد اشترط القانون أن يكون العقد مكتوباً، دون إخلال بما يتطلبه

القانون من شكل خاص لعقود التبرع، إن كان المرتب بغير مقابل.

ومن اليسير أن نسلك المرتب مدى الحياة في عقود الغرر، لأنّه قائم على الاحتمال والمخاطرة، فَمَن من الناس يقدر على تحديد موعد موته أو موت غيره؟.. والاحتمال والمخاطرة هنا هي عنصر جوهري في العقد، فإن حُددت مدة العقد ولم تترك مرهونة بأجل أحد الأشخاص، فإن العقد لا يصبح عقد مرتب مدى الحياة، بل يتحول لعقد آخر من عقود التبرعات أو المعاوضة، فإن باع شخص لآخر بيتاً في مقابل ألف جنيه يدفعها المشتري شهرياً مدة خمس سنوات، مثلاً، فهذا عقد بيع عادي، كذلك إن أوصى شخص لآخر بمرتب لمدة عشر سنوات، كان هذا التصرف وصية عادية.

وإذا كان القانون قد أجاز المرتب مدى الحياة دون تفرقة بين إنّ كان الالتزام بعوض (بمقابل) أو بغير عوض، فإنّ الفقه الإسلاميّ يفرق بين الحالتين:

فإن كان المرتب مدى الحياة، بغير عوض، أيّ تبرعاً من المُلتزم، فالراجح أنّه يجوز، لانتفاء علّة الظلم والضرر التي حُرم الغرر من أجلها. وإن كان المرتب بعوض، فهو حرام، لأنّ فيه عنصر المخاطرة.

وهذا فيمن يبيع شيئاً بمرتب مدى الحياة، كمن يبيع بيته، فالحياة التي يرتبط بها العقد قد تنتهي سريعاً، فيكون مجموع المرتبات الشهرية أو السنوية التي أخذها صاحب الدار مقابل داره أقل كثيراً من ثمنها، وقد تطول تلك الحياة حتّى يأخذ صاحب الدار أكثر من ثمن داره، وفي كلتا الحالين نجد عين الغرر الذي حرمه الشرع، لما فيه من ظلم وأكل لأموال الناس بالباطل.

أما من يُقرض آخر مبلغاً من المال على أن يأخذ المقرض في

مقابل القرض مرتباً مدى حياة أحدهما، فهذا فيه غرر من حيث جهل المدة التي ستمتد لها تلك الحياة، ومن ثم جهل مقدار ما سيدفعه المقترض للمقرض، وفي ذلك نوع من الربا أيضاً، لو عاش المُقرض وحصل على مبلغ أكثر مما أقرضه لصاحبه.

وعلى هذا، فقد خالف القانون المدنيّ الذي وضعه السنهوري أحكام الفقه الإسلاميّ، حين أجاز عقد المرتب بعوض، فهو من عقود الغرر المنهي عنها.

ـ عقود التأمين:

لا نقصد بالتأمين هنا، التأمين التعاوني، الذي يقوم عليه نظام المعاشات حالياً، فلا نعلم أحداً من العلماء يحرمه، وإنّما نقصد عقود التأمين التجاري على الشركات والأشخاص ضد الأضرار والحوادث، وعقود التأمين على الحياة، وغيرها من صور التأمين التجاري التي تقوم بها شركات التامين في العصر الحالي.

عرف القانون التأمين في المادة 747 بأنه: «التأمين عقد يلتزم المُؤمِن بمقتضاه أن يؤدى إلى المؤمّن له، أو إلى المستفيد الذي اشتُرط التأمين لصالحه، مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أيَّ عوض ماليّ آخر، في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين بالعقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديّها المؤمن له للمؤمن».

يبدو الغرر في التعريف بأوضح ما يكون، ففي تلك المعاملة نجد طرفاً يجب له في ذمة طرف آخر مبلغ من المال، أو إيراد راتب، أو ما يُتفق عليه من تعويض، وذلك في حالة حدوث الخطر المنصوص عليه في العقد، وهي حالة في علم الغيب، قد لا تحدث مطلقاً، وإن حدثت فلا يُعلم متى تقع يقيناً، ومقابل هذا: قسط

واحد على الأقل، أو دفعة واحدة يدفعها المؤمن له. وواضح بهذا أنّ كلا طرفَي عقد التأمين يُخاطر بماله في أمر لا يدري عاقبته، بل يُترك تحديد النتيجة للمستقبل، الذي قد يجعل أحدهما يربح من مال الطرف الآخر أضعاف ما دفع له.

ولا يختلف الغرر إن اختلفت صورة التأمين بين تأمين على أشخاص أو ممتلكات، أو تأمين من مسؤولية، فجوهر العقد واحد، والغرر عنصر جوهري فيه لا يتخلف.

(هـ) ـ تقييم مبررات السنهوري لإجازة عقود الغرر:

كما ذكرنا، قام موقف السنهوري من عقود الغرر على فكرتين أساسيتين:

- فكرة أنّ الشرع يبيح الغرر في حالة ما إن كان يسيراً، أو تُمليه ضرورة التعاملات، أو جمع الصفتين معاً، وقد استدل السنهوري بعقود السلم والاستصناع كنماذج لعقود الغرر التي أجازها الفقه للضرورة.
- والفكرة الأخرى هي أنّ التطوّرات الاقتصاديّة في العصر الحالي تجعل من عقود الغرر ضرورة، كما أنها تجعل من الغرر الناتج عن العقود الاحتماليّة يسيراً بالضوابط التي تضعها لمثل تلك العقود[1].

وبالنسبة للفكرة الأولى، فهي تشمل ثلاث فرضيات:

1 ـ **العفو عن الغرر إن كان يسيراً:**

وللرد على هذه الفرضيّة نقول: في الفقه الغرر اليسير المغتفر هو الذي لا يؤثر في العقد، أما أن يقوم العقد على الغرر حتّى يوصف

(1) انظر: **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ**، ص 51.

به، مثل العقود الاحتماليّة الثلاثة التي قنّنها السنهوري، فلا يمكن أبداً أن يُوصف الغرر في هذه الحالة بأنه يسير. وفي حالة بيع الأشياء المستقبلة، التي أجازها القانون المدنيّ بعمومها، فإن الحالة التي يكون فيها الشيء المبيع محتمل الوجود يكون فيها الغرر أساسياً فلا يمكن وصفه بالغرر اليسير أيضاً.

2 ـ العفو عن الغرر إن كان ضرورياً للتعاملات:

وللرد على ذلك نقول: التعاملات الضرورية التي يباح فيها الغرر، هي التعاملات التي لا يستغنى الناس عنها إلّا بمشقة، أو تتعطل دونها مصالحهم وتقف، هنا يكون للحاجة أو الضرورة حكمها، وغالباً ما يكون الغرر يسيراً في هذه الحالة، أو تتكفل أحكام الفقه بجعله يسيراً، وهي تعاملات قليلة نادرة لا يقاس عليها. والعقود الاحتماليّة، خاصة صورها التي استوردناها من النظام الرأسمالي الغربي، لا يمكن وصفها بأنها تعاملات لا يستغني الناس عنها، أو تتوقف مصالحهم دونها، بل إنّ بعضها، مثل عقود الرهان واليانصيب التي أجازها السنهوري، فيها تضييع لمصالح الناس بالخسارة المالية التي تصيب أطرافها، وبما تثيره من ضغائن ومشاحنات، وبعضها الآخر مثل: «المرتب مدى الحياة بمقابل»، يمكن لمن يفكر فيه أن يجد بديلاً من العقود الشرعيّة الصحيحة، فلا يجد نفسه محتاجاً للمخاطرة بماله في هذا النوع من عقود الغرر.

أما عقد التأمين التجاري، الذي يتعلل البعض بأهميته في تأمين الأموال والممتلكات ضد الأخطار والحوادث، فيمكن للمشرع ـ لو أراد ـ أن يبتكر من صور التأمين التعاوني، ما يكون بديلاً للتأمين التجاري الذي يقوم على الغرر ولا يخلو من التعاملات الربوية، ويمكن للدولة أن تنشئ مثلاً صندوقاً للكوارث، أشبه بسهم الغارمين في الزكاة، وأن تضع له القواعد التي تنظم عمله وتزيد موارده

الحلال لتغطية الكوارث التي يتعرض لها الأفراد.. وأيّاً كان شكل ذلك البديل، فإمكانية وجوده تنفي مقولة اضطرار الناس لتعاملات الغرر المحرمة.

3 ـ الاستدلال بعقود السلم والاستصناع كنماذج لعقود الغرر المباحة:

ويمكن الرد على ذلك الاستدلال بأن نقول: وفقاً لتمييز السنهوري بين بيع المعدوم وبيع الغرر، فإن السلم والاستصناع يندرجان تحت بيع المعدوم، والغرر المؤثّر في كلتا الحالتين ينتفي، لأنّ الشيء المبيع متحقق الوجود في المستقبل، وفي حالة الاستصناع التي تحتمل الغرر أكثر اشترط الفقهاء بيان جنس المستصنَع ونوعه وقدره وصفته، ليكون المبيع معلوماً، وأن يكون مما يتعامل فيه الناس كالأحذية والأواني، بجانب بعض التفصيلات الأخرى التي اختلف فيها الفقهاء[1].

أما الفكرة الثانية التي اعتمد عليها السنهوري في تجويز عقود الغرر، فتقوم على فرضيتين:

4 ـ التطوّرات الاقتصاديّة المعاصرة تجعل من عقود الغرر ضرورة:

وللرد على هذه الفرضيّة، نقول: تناولنا في السطور السابقة فكرة الضرورة والحاجة، فلن نكررها، ولكننا سنعلق فقط على فكرة التطوّرات الاقتصاديّة التي يمكن أن تبيح ما كان حراماً في الماضي. وما نراه في هذه الفكرة المرتبطة بفلسفة التشريع، هو أنّ جوهر الحلال والحرام لا يتغير من عصر لعصر أو من زمان لزمان، وإنّما

---

(1) انظر: الصدّيق محمد أمين الضرير، **الغرر وأثره في العقود الفقه الإسلاميّ**، ص 456 ـ 469.

التغير في الصور والأشكال، وفي الأمور المتشابهة التي تقع بين الحلال والحرام. وهنا يأتي دور القواعد الكلية للشرع، ودور فقه المقاصد، في ضبط تلك المساحة المتغيّرة، فليس التطوّر في ذاته حَكَماً على الفتوى، أو سبباً في تغيرها، وحتى لو افترضنا ذلك، فالضرورة حالة مؤقّتة طارئة، على الإنسان أن يعمل على تغييرها ما استطاع، ليعود للأصل، لا أن يستسلم للضرورة ويجعلها أصلاً.

5 ـ **التطوّرات الاقتصاديّة تحول الغرر الكثير إلى يسير:**

وللرد على هذه الفرضيّة، نقول: من اليسير على السنهوري ـ مع احترامنا له ـ أن يورد هذه المقولة، ولكنّه من الصعب أن يدلل علي صحتها بنموذج عملي، خاصة في عقود التأمين والمرتب مدى الحياة بمقابل، فالطريقة الوحيدة لتحويل الغرر الكثير إلى غرر يسير هي القضاء على المخاطرة التي يقوم عليها التعاقد، وإعطاء كل طرف تقييماً، ولو تقريبيّاً، لما يمكن أن يحصل عليه من الطرف الآخر، ولما كان كلا العقدين مرتبطاً بالموت، أو الحوادث التي لا يمكن التكهن بموعدها أو كيفية حدوثها، بأي وسيلة عمليّة كانت (خاصة أن أكثر من يقومون بالتأمين ضد الأخطار والحوادث هم من يتعرضون لتلك الأخطار فعلياً، أو يخشون وقوعها أكثر من غيرهم)، فإنّه من غير العملي أن نتحدث عن ضبط الغرر في تلك العقود؛ بل إنّ ذلك الضبط إنّ فرضنا تحققه، وعرف كلا الطرفين ما يمكن أن يحصل عليه، فإن الإقبال على تلك العقود سيتضاءل، لأنّ الغرر الكامن فيها هو عنصر الجذب الأساسي فيها، فكلا الطرفين يدخلها وهو يُمنّي نفسه بأن يكون الطرف الرابح، ومن التفاوت الكبير بين ما يدفعه الطرفين يكون ربح أيهما.

لقد حاول السنهوري أن ينفي الغرر عن المؤمِن كأحد طرفَي عقد التأمين بقوله: «إذا أحسن المؤمن تقدير الاحتمالات، والتزم

الأسس الفنية الصحيحة في التأمين، لم يعرّض نفسه لاحتمال الخسارة أو لاحتمال الكسب بأكثر مما يعرض نفسه لذلك أيّ شخص آخر يعمل في التجارة»[1]. وهنا يفترض السنهوري أن مخاطرة الغرر المحرمة يمكن أن تتحول للمخاطرة العادية (التي تقوم على التوكل على الله)، مفترضاً أن هناك وسائل فنية وعلمية تُمكن من ذلك، ولو سلمنا بأن ذلك ممكن فعلاً، فإن من شأنه أن يُحصي الاحتمالات التي يمكن أن تحدث، ولكنّه لا يُحدد ولو بغلبة الظن أيها سيحدث، فيكون الأمر أشبه بلاعب القمار الذي يُحصي احتمالات ما يملكه خصمه من أوراق، ليقلل عنصر المخاطرة، ولكنّه في النهاية يبقى تحت رحمة الحظ، الذي يقرر نصيبه من المكسب والخسارة.

إنّ طبيعة العقود الاحتماليّة تقوم على الغرر، ومهما استخدمنا من حسابات وأحصينا من احتمالات، فطبيعة تلك العقود لن تتغير.

كذلك حاول السنهوري أن ينفي الغرر عن المؤمَّن عليه، وذلك بقوله: «وليس عقد التأمين احتمالياً بالنسبة للمؤمن له، فالعقد الاحتمالي هو الذي يتوقف على الحظ والمصادفة، في حين أنّ المؤمَّن له إنّما يقصد بعقد التأمين عكس ذلك تماماً، فهو يريد أن يتوقى مغبة الحظ والمصادفة»[2]. ونحن نستغرب هذا الكلام من السنهوري القانونيّ الفقيه، فمعنى كلامه أنّ المؤمّن له يريد أن يتوقى الحظ والمصادفة باللّجوء لعقد يقوم على الحظ والمصادفة!! ونحن نؤكد أنّ الأمر يبقى خاضعاً للحظ والمصادفة مهما فعل المؤمن له،

---

(1) انظر: **الوسيط في القانون المدني**، ج7، نسخة إلكترونية.

(2) انظر: المصدر نفسه.

إلّا إن كان متأكداً من وقوع الخطر وقام بالتأمين للحصول على مبلغ التأمين، حينها هو يظلم شركة التأمين ويأكل مالها بالباطل (أو للدقة مال باقي عملائها)، إذ يكفيه أن يدفع قسطاً واحداً للحصول على أضعاف مضاعفة من الشركة. وإنْ حدث العكس ولم يحدث الخطر، فإنّ شركة التأمين تكون قد أكلت ماله بالباطل، وربحت ماله بالحظ والمصادفة.

الفصل السادس

خصائص مشروع السنهوري وسماته

الآن وقد أوشكت المساحة المتاحة لدراستنا هذه على النفاد، فقد حان وقت التقييم الختامي لمشروع السنهوري، وذلك عبر إبراز خصائصه العامة وسماته، التي يمكن من خلالها تلمّس نقاط القوة والضعف في ذلك المشروع.

وإجمالاً، يمكن أن نقول إنّ الرؤية الإسلاميّة للسنهوري، قد اتسمت بأربع سمات رئيسية، هي: الأصالة، والمقارنة، والواقعية، والاعتدال. وهي سمات تُحسب في مجملها لصالح المشروع، وإن لم يخلُ الأمر من أخطاء وسلبيات، سنشير إليها في ثنايا تناولنا لتلك الخصائص الأربع:

(أ) ـ الأصالة:

كان السنهوري صديقاً لطه حسين، كما ذكرنا في الفصل الأول، وقد خطر لي أن خير بيان لما أقصده بـ«الأصالة» أن أعقد مقارنة بين الرجلين:

فكلاهما قد درس في أوروبا، وفي فرنسا تحديداً، وكلاهما سعى لأن يقدّم مشروعاً للنهضة، وكلاهما قد تعامل مع التراث الإسلاميّ والعربيّ في مشروعه، وقد جمعتهما الصداقة حيناً من الدهر، ورغم ذلك فشتّان ما بين الرجلين، وما بين المشروعين!!

ففي الوقت الذي سعى فيه طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»[1] إلى سلخ مصر من هويتها العربيّة الشرقيّة، وإلحاقها بالهويّة الغربيّة الأوروبيّة، نجد السنهوري، وهو في (ليون) الفرنسيّة، يؤكد على الرابطة الشرقيّة الإسلاميّة التي تجمع المصريّين والعرب بإخوانهم من الأمم الشرقيّة المسلمة، ويتطوع بإعداد رسالة دكتوراه عن هذا المعنى، يقول في مقدّمتها إنّ هدفه هو بحث سبل إعادة الخلافة وتطويرها!!

وفي الوقت الذي يشكك فيه طه حسين في التراث الثقافيّ العربيّ، بل في القرآن نفسه، في كتابه «الشعر الجاهلي»[2]، نجد السنهوري يؤكد على أهميّة بعث ذلك التراث واستلهامه في بناء النهضة الشرقيّة الحديثة!!

وربما تتضح المفارقة أكثر بين الرجلين، حين نُذكر بأنّ الدعوة لنقض التراث والهويّة الإسلاميّة والعربيّة أتت من «الشيخ طه» الأزهري المعمم، الذي فرَّ من الأزهر إلى التعليم العام (إلى كلية الآداب)، ولم ينس يوماً ثأره مع الأزهر والأزهريين، بينما جاءت الدعوة للمحافظة على الهويّة والتراث من «عبد الرزّاق أفندي»، خريج التعليم العام، الذي درس الفقه والشريعة الإسلاميّة بشكل

(1) صدر سنة 1938م.

(2) صدر سنة 1926م.

أشبه بالحرّ، وبدافع من عشقه الخاص لتلك الشريعة، التي صار من دعاة تجديدها وإعادتها لتحكم حياة المسلمين!!

ذلك ما نقصده بالأصالة، وهو أنّ السنهوري لم يفقد اتزانه لحظةً أمام الحضارة الغربيّة، ولم يفقد يوماً ثقته بحضارته الإسلاميّة، وانتمائه العربيّ الإسلاميّ، بل حرص على العودة إلى جذوره الشرقيّة الإسلاميّة، وأعلن تمسكه بالثوابت الدينيّة والثقافيّة، وسعى لبناء النهضة الشرقيّة انطلاقاً من تلك الثوابت.

وقد تبدت أصالة السنهوري في أكثر من فكرة ورأي، مثل:

- إيمانه بالخلافة الإسلاميّة، وتأكيده على أنّ الإسلام دين ودولة، ودين وحضارة.
- إلحاحه على تجديد الشريعة الإسلاميّة، وبلورة «القانون الإسلاميّ» الذي يصلح لأن يكون قانوناً عالمياً، وليس للبلاد الإسلاميّة وحدها.
- دعوته للاهتمام باللّغة العربيّة، ولضرورة إحياء مواريث الشرق العلميّة والثقافيّة، والانطلاق منها نحو النهضة والتقدّم...

وغيرها من آراء وأفكار تناولناها في ثنايا دراستنا هذه.

لم يكن السنهوري، إذن، من دعاة التغريب، ولا من أنصار العلمانية الشرقيّة[1] التي تفصل الإسلام عن الدولة ونظم الحياة، بل

---

(1) نسميها العلمانية الشرقيّة، لأن الدين الإسلاميّ الذي حكم الشرق طوال القرون، ليس كالمسيحية التي حكمت الغرب طوال قرون ضعفه وتخلفه، ومن ثم فإنّه من الخطأ أن نساوي بين العلمانية التي أقصت المسيحية في الغرب، والعلمانية التي تنادي بإقصاء الإسلام في الشرق، فالأولى كانت لها مبرراتها حين وجدت الكهنوت والموروث الدينيّ يقف أمام النهضة، أما العلمانية الشرقيّة فهي محض=

كان ينطلق من انتماء إسلامي متين، وأرضية ثقافيّة إسلاميّة صلبة، ويتحرك في هذا الإطار، ومع ذلك فلنا على «أصالة» السنهوري ملاحظتان نقديتان:

الملاحظة الأولى:

أولاً ـ حين تعامل السنهوري مع قضيّة الخلافة، قرر مبدأ شديد الأهميّة، وهو أنّ الشريعة الإسلاميّة في مجال الحكم تقرر المبادئ والقواعد العامة، وتترك لأهل كل عصر تحديد التفاصيل الملائمة، وذلك مراعاة من الشارع الحكيم (سبحانه) لعوامل التطوّر واختلاف الظروف من عصر لعصر، وهو ما عبر عنه بقوله: «وهذه هي ميزة الأسلوب الذي اتبعته شريعتنا، وهو الاكتفاء بالمبادئ الأساسية، وترك التفصيلات لتجارب الأمم وتقدّم العلم والفكر»[1].

وكان المفترض بالسنهوري أن يطبق ذلك المبدأ الذي نتفق معه فيه، وذلك بأن يتوجه للقرآن والسُّنة مباشرة مستلهماً منهما المبادئ العامة الضابطة للحكم والسياسة، وفي إطار تلك المبادئ يجتهد في وضع تصور تفصيلي لنظام حكم إسلامي عصري، دون أن يخشى مخالفة تصورات الفقهاء التي تأثروا في وضعها بظروف عصرهم، وبظلمات الاستبداد والتوريث التي حلت بالحكم الإسلاميّ بعد انقضاء عهد الخلافة الراشدة.

ولكن ما حدث هو أنّ فقيهنا كان «تقليديّاً»، و«أصيلاً»، في مقام لا يحتاج تلك الأصالة، فقد توجّه لكتب الفقه، ونقل منها

= تقليد، رأت الغرب قام على أنقاض الدين، فظنت أن ذلك هو سبيل النهضة الشرقيّة، ولم تأبه باختلاف الإسلام عن المسيحية، وبأنه كان الأساس لنهضة العرب وتوحدهم، وقيام الحضارة الإسلاميّة العظيمة.

(1) **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 187.

المبادئ العامة التي استنبطها الفقهاء، مشفوعة بالتفاصيل التي وضعوها لتطبيق تلك المبادئ في زمنهم، والتزم بتلك الرؤية الفقهية، وتحرك في إطارها، حتّى وهو يخرج باجتهاده النهائي داعياً لإعادة الخلافة في هيئة «عصبة أمم شرقية»!!

مشكلة الفقه السياسيّ الإسلاميّ ـ في رأينا ـ جاءت من خطأين وقع فيهما الفقهاء منذ تصدَّوا لبلورة الفقه السياسيّ، فقد كان مفترضاً بهم أن يستنبطوا المبادئ العامة للحكم من القرآن والسّنّة (وعلى رأسها مسؤولية الحاكم نحو شعبه، وإلزامه بالشورى والعدل)، وأن يقرروا تلك المبادئ باعتبارها مبادئ دستورية إسلاميّة ثابتة، لا تتغير بتغير الأزمان، مع ترك التفاصيل والتطبيقات للمسلمين ليختاروا ويرتضوا ما يناسب ظروفهم وعصرهم، وأن يسعَوا لبلورة الفقه السياسيّ الإسلاميّ كفقه متجدد ذي طبيعة خاصة، وقادر على مواكبة العصور المتعاقبة، ويعملوا على وضع الآليات العمليّة التي تمنع الحكام من الاستبداد بالحكم، والخروج على الشرعيّة، ولكن فقهاءنا لم يقوموا بتلك المهمّة للأسف، ووقعوا ـ كما قلنا ـ في خطأين منهجيين:

1 ـ فقد اعتمدوا على التجربة التاريخية، كمصدر أول لوضع الأحكام الفقهية لنظام الخلافة.

والتجربة التاريخية المقصودة هي فترة الخلافة الراشدة، التي اعتبرها الفقه مصدراً للتشريع السياسيّ، بل صار ما فعله الخلفاء الأربعة هو التطبيق الحصري للنظام السياسيّ الشرعيّ، فلا يمكن الخروج عليه من ناحية، ولا يمكن نقده أو رفضه من ناحية أخرى.

ومصدر الخطأ ها هنا، هو أنّ فترة الراشدين، رغم أنها جاءت هادية، فقد جاءت مثالاً للحكم الإسلاميّ الراشد، لا نموذجاً حصريّاً مُلزماً. وأتت في فترة لم يكن للعرب فيها سابق خبرة أو تجربة بحكم الدول، وكان الفقه السياسيّ الإسلاميّ يحبو في بدايته،

فكان من المفترض أن تُعتبر تلك الفترة بداية يُبنى عليها، ونموذجاً أولياً يحتاج للتطوير، وكان الزمن كفيلاً بذلك، لو سارت الأمور في إطار المبادئ الإسلاميّة للحكم، ولكن نتيجة لما حدث من انتكاسة في عهد بني أمية، بتحول الخلافة إلى حكم استبدادي وراثي، لم يسمح بعودة الخلافة الراشدة ثانية، فقد تحولت فترة الخلافة الراشدة من فترة أوّلية، إلى فترة نموذجية، وإلى الذروة التي بلغها الحكم الإسلاميّ، ولم تتكرر في العهود التالية.

2 ـ تمثل الخطأ الثاني في تأثر الفقهاء فيما قرروه من أحكام سياسيّة، بثقافة الاستبداد التي سادت بعد انقضاء الحكم الراشد. وقد أشار السنهوري في أكثر من موضع من كتابه «فقه الخلافة» لذلك الأمر. ومن النماذج التي أوردها لذلك: تطبيق بعض الفقهاء أحكام الخلافة الصحيحة على الخلافة غير الصحيحة، وإضفاء بعضهم مشروعية على توريث الحكم، وعلى ولاية الحكام الغاصبين، وهو ما أدى في النهاية إلى امتداد الخلافة غير الصحيحة في أغلب التاريخ الإسلاميّ.

هنا أيضاً صار التاريخ مصدراً من مصادر التشريع، ولو بشكل غير مباشر، ولكنّه ليس التاريخ الراشد، بل تاريخ الاستبداد وتوريث الحكم والسلطات!! رغم أنّ التاريخ، باعتباره تجربة إنسانيّة بها الصواب والخطأ، لا يمكن أن يكون مصدراً للأحكام الشرعيّة والمبادئ العامة، بل الأولى أن يُحاكَم التاريخ ويقيم وفقاً لتلك المبادئ، لا أن يكون صانعاً لها.

لذا كنا نأمل من السنهوري أن يخرج من إسار الفقه التقليدي، وأن يحلق في الآفاق الواسعة للكتاب والسّنّة، لا أن يتعامل مع الخلافة بطبيعة القانونيّ الذي يتحرك في إطار المدارس الفقهية، بالترجيح والاختيار، دون أن يخرج من دائرتها.

الملاحظة الثانية:

نأخذ على السنهوري كذلك، أنّه في مشروعه لتجديد الشريعة وتطويرها يجعل الفقه القانونيّ الغربي هو نقطة البداية والانطلاق، مفترضاً أنّ العقل القانونيّ الغربي قد وصل لأقصى درجات الرقي والكمال في أحدث التقنينات الغربيّة، وأنه يجب تطوير الفقه الإسلاميّ في ضوء تلك التقنينات.

وانطلاقاً من تلك الفكرة يقدّم السنهوري في مايو 1936م تصوره للخطّة المثلى لوضع القانون المدنيّ العراقيّ، وتتلخص في: البدء باختيار أحدث التقنينات الغربيّة، وأكثرها إتقاناً، وصياغة نموذج تشريعي ينتقي أفضل ما في تلك التقنينات، ثم يتوجه واضع القانون إلى المذاهب الفقهية، باحثاً عن الأقوال والآراء التي تكون مستنداً لما وضعه من تقنين. وإن تبقّت أحكام من ذلك التقنين لا تجد لها سنداً صريحاً في نصوص الشريعة الإسلاميّة، ينظر المشرع في أمرها، فإذا لم تتفق مع حالة العراق وظروفها وتقاليدها القضائيّة، عدل عنها إلى أحكام أخرى مناسبة للبيئة، وإلّا فعليه ـ أي المشرع ـ أن يتأول سنداً شرعياً لتلك الأحكام، حتّى توافق قولاً في مذهب[1].

ورغم اختلافنا مع هذا التوجه للسنهوري، فإننا نتفهم أسبابه، فالرجل قد بدأ مسيرته مع الشريعة من أرضية القانون لا من أرضية الفقه الإسلاميّ، وهو في النهاية رجل قانون يتعامل مع الشريعة، وليس فقيهاً شرعياً يتعامل مع القانون. والانتباه لهذه النقطة ضروري لمن يريد فهم مشروع السنهوري، فهو يأخذ الشريعة إلى ساحة القانون التي أفنى فيها عمره، ويحاول التوفيق بينهما ما استطاع، فإن عجز فإنّه يُقدّم القانون على الشريعة، وذلك مراعاة للظروف، وتعللاً

(1) **من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنيّ العراقي**، مصدر سابق.

بأنّ الشريعة لم تحظَ بالتطوير والتجديد، بما يؤهلها لتعود لمكانتها التي احتلتها القوانين الغربيّة. وربما اختلف توجّه السنهوري لو كان قد بدأ حياته الثقافيّة والتعليميّة بدراسة الفقه والتخصّص فيه، ثم درس القانون. ومع ذلك تبقى نقطة القوة في مشروع السنهوري أنّه ينطلق من خلفية قانونيّة، فهو نموذج يثبت أنّ القانونيّ المتمكن سينتهي به الحال إلى التسليم بصلاحية الشريعة الإسلاميّة، والدعوة لتجديدها.

ومع تفسيرنا لتوجه السنهوري هذا، فالأَوْلى في رأينا أن تكون الشريعة الإسلاميّة هي نقطة الانطلاق، والمرجعية في التعامل مع القوانين الغربيّة، فإن وُجد من يتعلل بأنّ الفقه الإسلاميّ يحتاج لوقت لتجديده ليكون مؤهلاً تماماً لتلك المهمّة، فيمكن أن نقدّم حلّاً وسطاً، وهو أن يقترب القانونيّون من الشريعة، في الوقت الذي ينطلق فيه علماء الشريعة نحو القانون، ويلتقي الطرفان في الطريق، فهذا يحقق بعضاً من التوازن، إذ من الآثار السيئّة لجعل القانون نقطة الانطلاق لتجديد الشريعة، أن ذلك يحكم آفاق الشريعة غير المحدودة بالآفاق القانونيّة المحدودة، وفي هذا ظلم للشريعة ولأهلها، وفي الوقت نفسه فإن بين الشرق والغرب فروقاً ثقافيّة وقيمية، وهي تتجلى - فيما تتجلي - في القوانين والتشريعات، فينبغي الانطلاق من شريعة الشرق التي تحمل قيمه وثقافته.

والمثال الأوضح على ذلك، هو موقف التقنينات الغربيّة من الربا وعقود الغرر، التي تناولناها آنفاً، فقد نقل السنهوري التشريعات الغربيّة الخاصة بهما، وحاول أن يبحث في المذاهب الإسلاميّة ما يؤيد ذلك، حتّى وصل لحدّ التكلف، وكان الأساس لذلك لأنه اعتبر أنّ التشريعات الغربيّة تمثل ضرورات الحياة الحديثة، فيجب تأويل أحكام الفقه الإسلاميّ لتتوافق معها.

(ب) ـ المقارنة:

تلك هي الخصيصة الثانية لمشروع السنهوري، وقد ارتبطت بما اتسمت به شخصيّة السنهوري من انفتاح، ومرونة، وميل للفهم والاستكشاف.

وبقدر ما كانت المقارنة منهجاً مختاراً من فقيهنا، يتوافق مع طبيعته الشخصيّة، فقد كانت أسلوباً فرضته عليه الظروف. فقد نشأ وتربى وتثقف، كغيره من أبناء جيله، في ظل الازدواجية بين الموروث الحضاري الشرقي، والوافد الثقافيّ الغربي، ورأى آثار تلك الازدواجية جلية في المجتمع المصريّ ونظمه الثقافيّة والاجتماعيّة.

رأى مصر منقسمة في نظامها التعليمي بين: تعليم عام وتعليم أزهري. وفي تشريعاتها وقوانينها بين: تقنينات غربية، وقوانين شرعيّة. وفي محاكمها بين: محاكم مختلطة، وأخرى أهلية. وفي زيّها بين: الأفندية بزيّهم الإفرنجي، والمشايخ بزيهم الأزهري، وأبناء البلد الذين يلبسون الجلباب، والفلاحين الذين يلبسون القميص البلدي والصديري... إلخ، فلم يكن ممكناً لعقل نابه كعقل السنهوري ألّا ينتبه لتلك المفارقات وألّا يقارن بينها، وكان طبيعياً أن يدعو في خواطره للقضاء على بعض صور تلك الازدواجية، بتوحيد نظم التعليم والقضاء.

وحين سافر السنهوري الشاب لأوروبا كان على موعد مع المقارنة بين الغرب، بطبيعته وثقافته ونظمه، وبين الشرق، بطبيعته وثقافته ونظمه، وهي المقارنة التي سيبني من خلالها رؤيته لكيفية نهوض الشرق وبعث حضارته؛ بل سنجده يقارن بين المجتمعات الأوروبيّة ذاتها من فرنسيين وإنجليز وألمان، ويقارن بين حياة الجاليات الأوروبيّة في مصر وحياتهم في بلدانهم الأصلية.

لقد بدأ السنهوري منهج المقارنة بين الشرق والغرب (متمثلة في المقارنة بين القانون الغربي والفقه الإسلاميّ) منذ كان مدرساً في مدرسة القضاء الشرعيّ، حين اضطلع بتدريس مادة القانون المقارن. وحين التحق بالبعثة في فرنسا، التقى بأستاذه لامبير، الذي كان قد أنشأ «معهد القانون المقارن» قبل سنوات، وعاش في محرابه، وتحت إشرافه أعدّ السنهوري رسالته المقارنة بين الفقه الأنجلوسكسوني والفقه اللّاتيني. وحين تصدى السنهوري لتطوير الخلافة، فإنّه اختار لها أن تكون «عصبة أمم شرقية»، وقارن بينها وبين «عصبة الأمم» التي كانت قائمة آنذاك.

وحين قدّم السنهوري مقترحاته لتجديد الشريعة، فقد كان جوهرها أن يتم ذلك التجديد على أرضية المقارنة بالفقه القانونيّ الغربي. وفي مجمل خواطره المبثوثة في مذكّراته، نجد منهج المقارنة واضحاً، وكأنه صار أسلوب حياة له.

ومع تقديرنا للمنهج المقارن الذي سلكه السنهوري، فإن لنا عليه ملحوظة:

فقد احتلت ثنائية الشرق والغرب، موقعاً محورياً في فكر السنهوري، وقد افترض ثنائية أخرى للعلاقة بينهما: إمّا الصراع، وإما التعاون والتلاقي، واعتبر أن هذه الثنائية الأخيرة هي المحرك والمحدد لمصير الحياة الإنسانية، عامة. وما نلاحظه هنا أنّه لا توجد منطقة حضاريّة وإنسانيّة وسطى بين هذين القطبين في فكر السنهوري، وأنه نظر إلى كل منهما وكأنه نسيج حضاري موحد، ليس فيه تعددات ثقافيّة وحضاريّة داخليّة، بل اعتبر أن هناك حضارة شرقيّة واحدة في مقابل حضارة غربيّة واحدة، ونهضة شرقيّة واحدة في مقابل نهضة غربيّة واحدة.

ومن تلك النظرة الكلية السطحية، التي تختزل الشرق والغرب

في إطارين حضاريين موحدين، وقع السنهوري في بعض الثنائيات غير الدقيقة، مثل افتراضه أنّ الروحانية هي سمة الشرق، وصبغة حضارته، بينما تقوم الحضارة الغربيّة على المادّية وتصطبغ بها[1]. وهذا افتراض غير صحيح على إطلاقه، فللمادّية مكانها في الشرق، كما أن للروحانية وجودها وتجلياتها في الغرب، وليس الشرق عاطفةً خالصةً، كما أنّ الغرب ليس مادّيةً خالصة، وسيظل البشر في كل مكان وكل مجتمع إنسانيّ فيهم العاطفي والعقلاني، والمؤمن والمتفلت، واللين والفظّ.. إلخ.

ومبعث تنبيهنا لهذا الأمر، هو أننا نجد تلك النظرة الكلية الاختزالية، تتناقض مع فكرة جوهرية ألح عليها السنهوري، وهي ضرورة أن يتعاون الشرق مع الغرب وأن يقتبس من نظمه وإنجازاته، خاصة في مجال التشريعات. ومصدر التناقض هو أنّ القوانين ترتبط بالنسيج الثقافيّ والحضاري للمجتمع الذي ولدت فيه، وإن افترضنا ذلك التناقض الحضاري بين الشرق والغرب، فلن يكون منطقياً أن ننقل للشرق تشريعات الغرب ونظمه، وأن نسعى لتجديد الشريعة الإسلاميّة الشرقيّة في ضوء التقنينات الغربيّة.

قد تبدو هذه الملحوظة مغرقة في التنظير، وغير ذات أثر عملي في مشروع السنهوري، ولكنّها تستمد أهميتها من نقطة مبدئية شديدة الأهميّة، وهي أنّه يجب أن يتحدد المفهوم الدقيق لـ«الشرق»، في مقابل مفهوم واضح ومحدد لـ«الغرب»، ويجب على الشرق أن يفهم هويته جيداً، وأن يعي الفروق الحضاريّة والثقافيّة بينه وبين الغرب، قبل أن يمد يده للأخير راغباً في التعاون والاقتباس من حضارته وثقافته وتشريعاته.

---

(1) **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، المصدر نفسه، ص 145 ـ 146.

(ج) ـ الواقعية:

حين نصف مشروع السنهوري بالواقعية، فنحن نعني أنّه مشروع يستند في مجمله إلى حقائق الواقع الإنساني، ويمكن تطبيقه في ذلك الواقع.

وقد اكتسب السنهوري تلك الواقعية من طبيعته العملية، ومن ثقافته القانونيّة التي ترتبط بالواقع، نظرياً وعملياً، خاصة أنّه تخصص في القانون المدنيّ، أوسع فروع القانون، وأكثرها ارتباطاً بالواقع الإنساني.

وقد تسبّبت هذه النزعة العمليّة الواقعية في إقصائه عن عمله في كلية الحقوق، حين فكر في تطبيق أفكاره التربوية عملياً من خلال جمعيّة «الشبّان المصريّين»، وهي القصة التي تناولنا تفاصيلها في الفصل الأول.

ومن الأفكار والمواقف التي تجلّت فيها واقعية السنهوري:

1 ـ **تصوره** للشكل الذي يمكن أن تعود عليه الخلافة، فقد استند للواقع الإسلاميّ الذي يجزم بصعوبة تحقق الخلافة الصحيحة، بمقوماتها الثلاثة (وحدة العالم الإسلاميّ سياسيّاً، وسيادة الشريعة فيه، وجمع الخليفة للصلاحيات الدينيّة والسياسيّة). وانطلاقاً من ذلك الواقع، كان اقتراح فقيهنا أن يكتفي المسلمون بصورة ناقصة من الخلافة، تتمثل في «عصبة الأمم الشرقيّة» التي دعا إليها، ومنطقه في ذلك، أن وجود خلافة ناقصة، مع سعي المسلمين لاستعادة الخلافة الصحيحة، لهو خير من غياب الخلافة على الإطلاق.

وقد توقع السنهوري أن يوصف مشروعه «عصبة الأمم الشرقيّة»، بالفكرة الخيالية، فاستبق وردّ على ذلك الاتهام استناداً إلى الواقع

أيضاً، قائلاً إنّ العالم يتجه نحو تجمع للشعوب يحقق لها النجاة والسعادة، وهو يشير بذلك لجهود تطوير عصبة الأمم لتكون جامعة عالميّة حقيقيّة[1].

وقد تحقق ما توقّعه السنهوري جزئياً، حين أنشئت منظّمة المؤتمر الإسلاميّ بعد عقود أربعة من طرحه لفكرته.

2 ـ كذلك من دلائل واقعية السنهوري، مراعاته لتصاعد الحركات القوميّة الشرقيّة خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، واعتباره أن تبلور تلك القوميات ونضجها هو في صالح الرابطة الشرقيّة (الإسلاميّة) العليا التي دعا إليها.

3 ـ وفي مجال تجديد الشريعة، رأى السنهوري أنّ الواقع يحتم التدرج في إحلال التشريعات الإسلاميّة محل القوانين الغربيّة، للمحافظة على الاستقرار القانونيّ القائم، وكيلا تحدث صدمة تنفر الناس من تطبيق الشريعة، وتعطي لأعداء الشريعة الفرصة لإقصائها.

4 ـ ظهرت واقعية السنهوري كذلك في المقترحات التي كان يطرحها، في كتاباته وخواطره، فقلما طرح فكرة إلّا وطرح الوسائل العمليّة التي تساعد في تحقيقها، مثل مقترحاته العمليّة لتجديد الشريعة الإسلاميّة، وللنهوض باللّغة العربيّة، وللوحدة المصريّة مع السودان... وغيرها من مقترحات حفلت بها مذكّراته.

ومع إيجابيات تلك الواقعية، فقد كان لها بعض السلبيات، مثل:

---

(1) **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص 335.

1 ـ أسرف السنهوري في الاحتكام للواقع والخضوع له في تعامله مع بعض المسائل القانونيّة، مثل: فوائد البنوك، وعقود الغرر، فبدلاً من أن يكتفي بتقنين تلك العقود، من باب أنّ الواقع لا يسمح له بتغافلها، أو منعها، ومن باب الضرورة التي لا يمكن دفعها، رأيناه يحاول التماس سند شرعيّ يجيز تلك العقود، وذلك تحت ضغط من فكرة تطوّر الشريعة ومواكبتها للعصر، رغم أنها فكرة ليست مطلقة، كما بيّنًا في تعليقنا على موقفه من فوائد البنوك.

كذلك رأيناه يخالف الفقه الإسلاميّ بإجازته لبعض عقود المقامرة والرهان (اليانصيب والرهان الرياضي)، وذلك تحت ضغط من الواقع الاقتصادي والاجتماعيّ في تلك الفترة.

2 ـ مع دعوة السنهوري لتجديد الشريعة الإسلاميّة، وبلورة القانون الإسلاميّ بشقيه: العام والخاص، فإنّه لم يقدّم تصوراً لكيفية تعامل ذلك القانون المنشود مع «الحدود الشرعيّة» الجنائية (مثل حدّ السرقة وحد الزنا وحد القذف)، خاصة مع ابتعاد الفكر القانونيّ الحديث عن تلك الفلسفة العقابية، ويبدو أن فقيهنا الضليع ترك تلك المسألة للظروف الاجتماعيّة والسياسيّة، التي على أساسها يتبنى المشرّع فلسفته الجنائية والعقابية، ويضع التشريعات الجنائية.

3 ـ في تناول الفقه الإسلاميّ لأحكام الخلافة، انطلقت مجمل أحكامه من رؤية قانونيّة مثالية، لا تراعي الأهواء الشخصيّة، والمطامع البشرية المعتادة في السلطة والنفوذ، لذا لم يقدّم الفقهاء الضمانات العمليّة التي تضمن تنفيذ تلك الأحكام، وتمنع الاستبداد بالحكم، وتنظم انتقال السلطة بصورة سلمية، هادئة. وفي تناوله لفقه الخلافة، لم يخرج السنهوري عن

الإطار نفسه، عموماً، وفي الوقت الذي اجتهد فيه في تقديم صورة واقعية لمشروعه عن عصبة الأمم الشرقيّة، فإنّه لم يجتهد بنفس القدر في تخليص أحكام الخلافة من مثاليتها، وافتقارها للضمانات والإجراءات العمليّة التي أشرنا إليها.

(د) ـ الاعتدال:

نعني بالاعتدال، منهج التوسط في التعامل مع الحضارة الغربيّة، الذي اتبعه السنهوري، ومن الواضح أنّ الرجل كان واعياً لتلك المسألة حريصاً عليها، فقد أشار في رسالته عن الخلافة، لخطورة التطرف في التعامل مع الحضارة الغربيّة، وكيف يتجلى ذلك التطرف في حياتنا الشرقيّة في تيارين متناقضين[1]:

1 ـ تيار المحافظين والرجعيين، الذي يرفض الحضارة الغربيّة ومنجزاتها العلميّة والثقافيّة كلية، ويعيش في الماضي بعقله وثقافته، ويتمنى أن يعيد نسخة من ذلك الماضي بأمجاده ونهضته إلى الحاضر، وذلك في صورة مألوفة من الاغتراب تصيب المجتمعات والأفراد في حالات الهزيمة والضعف، فيتولد بداخلهم حنين للماضي، ويفّرون إليه من واقعهم المؤلم.

مثل هؤلاء الرجعيين «يرفضون الإصغاء إلى ما يسمى اليوم بالحريات السياسيّة للشعوب والحقوق العامة للأفراد أو الحكم الدستوري، بل إنّ بعضهم يتردّد في الاعتراف بشرعيّة الاكتشافات العلميّة الحديثة، ويعيبون عليها أنها بدعٌ لم تكن توجد في عصور أسلافهم»[2].

---

(1) انظر: **فقه الخلافة**، ص 284 ـ 291.

(2) المصدر نفسه، 286.

ولا يقتصر أمر هؤلاء على رفض الفكر السياسيّ والتشريعي المعاصر، بل يعتنقون كذلك آراء محافظة في المجالين الثقافيّ والاجتماعيّ، تتجلى في مواقفهم من قضايا من قبيل: وضع المرأة في الأسرة، والنشاط الاقتصادي في المجتمع، والأبحاث العلميّة، والمظهر واللباس.

2 ـ تيار المستغربين الذين يريدون الانفصال التام عن الماضي الشرقي، ويطرحون تقاليدهم ومواريثهم جانباً، ولا يبالون إنْ كان فيها النافع المفيد، فهم يرغبون في الاندماج التام في المجتمعات الغربيّة، دون تحفظ، أو التفات إلى الفروق الناتجة عن اختلاف البيئة والعقليّة والتاريخ، وحجتهم في ذلك هي أنّ الشرق يجتاز المراحل نفسها التي سبق للغرب أن اجتازها، ولذلك فإن على الشرق أن يتخذ من الغرب قدوة له، وأن يتبعه في الطريق التي سار فيها قبله، بل على الشرق أن يندمج في الغرب ليحقق نهضته.

إنهم مهزومون نفسيّاً وحضارياً، مهزومون بالدرجة التي تجعلهم يقررون الذوبان في الحضارة الغربيّة المنتصرة، ورغم أنهم خصوم طبيعيون للتيار المحافظ والرجعي، فهم يماثلون أبناء ذلك التيار في التطرف «فالدين لا يريدون الحديث عنه بعد الآن، والقانون يجب تغييره بجرَّة قلم وتبنّي التشريع الأوروبي بكامله. أما عن المرأة فيجب تحريرها فوراً دون تهيئتها بالتربية الملائمة لتغيير مفاجئ كهذا. أما المؤسّسات الاجتماعيّة فيجب قلبها رأساً على عقب، بما فيها من مظاهر خارجيّة مثل المجاملات والزي للتشبه بالغربيين»[1].

بين هذين الطرفين يأتي المعتدلون، الذين يبغون النهضة للشرق،

---

(1) فقه الخلافة، ص 288.

ولكن «عن طريق إصلاح مبنيّ على أسس ذاتيّة أصيلة قوية»[1]، ويقوم منهج هذا الفريق على[2]:

- في الوقت الذي يرفضون فيه الصدام بين الشرق والغرب، كمحدد للعلاقة بينهما، فإن المنتمين لهذا الفريق يؤكدون في الوقت ذاته على التمايز بين الشرق والغرب، ويأخذون في اعتبارهم الفوارق الثقافيّة والحضاريّة بين الشرق والغرب، ويؤمنون بضرورة الالتزام بمقومات الشرق وخصائصه في سعيهم لعلاج تدهوره الحضاري والعلمي.
- يؤمن المعتدلون أنّ «التطوّر البطيء» المتدرج، هو العلاج الناجع لمشكلات الشرق وأمراضه، وأنّ الفكر الحديث لا بدّ أن يتغلغل أولاً في كل المؤسّسات السياسيّة والاقتصادية والاجتماعيّة في المجتمعات الشرقيّة.
- يؤمنون كذلك أن قيام نهضة علمية في بلاد الشرق هو الشرط الأوَّلي لأي تقدّم سياسيّ أو اقتصادي أو اجتماعيّ في تلك البلاد.
- بخلاف المستغربين الذين ينظرون للغرب كنموذج يحتذونه، ينظر المعتدلون للغرب كـ«دليل» للنهضة، يجب أن يستفيدوا من خبراته ويتجنبوا أخطاءه، لذا فهم ينتقون ما ينفعهم ويمكن لهم نقله من الحضارة الغربيّة، ويتجنبون ما لا يتناسب مع البيئة الاجتماعيّة الشرقيّة، وينظرون للغرب بعين ناقدة لا مقلدة.
- ينقسم هذا الفريق إلى جناحين: فمن هؤلاء المصلحين من

(1) **فقه الخلافة**، ص 292.

(2) المصدر نفسه، ص 292 ـ 302.

يلتزم في أفكاره بإطار الدين وقواعده الكلية وثوابته، ومنهم من يخرج من هذا الإطار، مع اعترافهم في مشروعاتهم الإصلاحية بالمقومات الدينيّة والثقافيّة للشرق، وحرصهم على التدرج في تنفيذ مشروعاتهم كيلا يصدموا بالثقافة الدينيّة والاجتماعيّة الموروثة.

ينتمي السنهوري لهذا الفريق المعتدل، وللجناح الذي يؤمن بالدين كأساس للنهضة الشرقيّة، كما هو واضح من الفصول السابقة، ومن هنا اتسم مشروعه الفكريّ والنهضوي بالاعتدال.

قائمة بالآثار الفكريّة للسنهوري[1]

أولاً: التدوين القانونيّ:

قام السنهوري بوضع مجموعة من التقنينات والدساتير العربيّة على النحو التالي[2]:

- القانون المدنيّ المصريّ، ومذكرته الإيضاحية، انتهى من وضعه في العام 1942م، وصدر في يوليو 1948م.
- القانون المدنيّ السوري ومذكرته الإيضاحية، وضعه في العام 1946م، وصدر في مايو 1949م.
- القانون المدنيّ العراقيّ، بدأ في وضعه في أغسطس 1943م،
- القانون المدنيّ الليبي، صدر في سنة1953م.

---

(1) انظر: **إسلاميات السنهوري باشا**، مصدر سابق، ج1، ص 70 ـ 74.

(2) ورد في بعض المواقع الإلكترونية أن السنهوري ساهم في وضع الدستور السوداني، ولكن الحقيقة أن مسودّة نهائية لذلك الدستور عُرضت على السنهوري بالقاهرة، فأقرها، ولكنها لم تصدر بل صدر مشروع دستور آخر سنة 1956م.

- القانون التجاري لدولة الكويت، وصدر في سنة 1961م.
- دستور دولة الكويت، وصدر في نوفمبر 1962م.

ثانياً: الكتابات والمحاضرات

1 - **الأوراق الشخصيّة**، وهي خواطره ومذكّراته الشخصيّة، بدأ في كتابتها في 14 أغسطس 1916م وحتى 11 أغسطس 1969م، وفي عام 1988م جمعتها ابنته د. نادية السنهوري، وزوجها د. توفيق الشاوي، وصدرت في العام نفسه عن دار الزهراء بالقاهرة، تحت عنوان: **السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**».

2 - **القيود التعاقدية على حرّية العمل في القضاء الإنجليزي..** المعيار المرن والقاعدة الجامدة في القانون، رسالة دكتوراه بالفرنسيّة، أقرتها جامعة (ليون) الفرنسيّة في سنة 1925م، ونُشرت في فرنسا ضمن مجموعة معهد القانون المقارن بجامعة (ليون).

3 - **فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية**، رسالة دكتوراه بالفرنسيّة في العلوم السياسيّة أقرتها جامعة (ليون) الفرنسيّة في سنة 1926م، ونُشرت بفرنسا ضمن مجموعة مكتبة معهد القانون المقارن بجامعة (ليون)، وترجم القسم النظري منها إلى العربيّة، تحت عنوان: **فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق الشاوي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ط2، 1993م.

4 - **الدين والدولة في الإسلام**، مقال للسنهوري نُشر في مجلة

«المحاماة الشرعيّة»، القاهرة، العدد الأول، السنة الأولى، 1929م.

5 ـ **تطوّر لائحة المحاكم الشرعيّة**، بحث في مجلة المحاماة الشرعيّة، القاهرة، السنة الأولى، العدد الثاني، سنة 1929م.

6 ـ **عقد الإيجار**، دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق بجامعة القاهرة، 1929م.

7 ـ **الامتيازات الأجنبيّة**، بحث نشر في مجلة القانون والاقتصاد، القاهرة، سنة 1930م.

8 ـ **الشريعة الإسلاميّة**، بحث بالفرنسيّة قدّم إلى المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن بمدينة لاهاي الهولندية، سنة 1932م.

9 ـ تقرير عن **المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن** الذي عُقد بمدينة لاهاي الهولندية سنة 1932م، نشرت مجلة القضاء العراقيّة ببغداد ترجمة لملخص له.

10 ـ **المسؤولية التقصيرية**، بحث بالفرنسيّة بالاشتراك مع الأستاذ حلمي بهجت بدوي ـ نشرته مجلة القانون والاقتصاد، القاهرة، 1932م.

11 ـ **الشرق والإسلام**، مقال نشرته صحيفة السياسة الأسبوعية، ملحق العدد 2931، القاهرة، بتاريخ 14 أكتوبر، 1932م.

12 ـ **وجوب تنقيح القانون المدنيّ وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح**، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة، العدد الأول، القاهرة، سنة 1933م.

13 ـ **نظريّة العقد**، دروس لطلبة الليسانس بكلية الحقوق (في ألف صفحة)، القاهرة، سنة 1934م.

14 ـ **مقدّمة كتاب الالتزامات الأجنبيّة** (بحث تحليليّ للمقترحات البريطانيّة بشأن الامتيازات الأجنبيّة) نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م.

15 ـ **الإمبراطورية العربيّة التي نبشر بها**، بيان نشرته مجلة الرابطة العربيّة، السنة الأولى، العدد الثاني عشر، القاهرة، 1936م.

16 ـ **الوحدة العربيّة**، ثلاثة مقالات نشرتها مجلة الرابطة العربيّة، القاهرة، 1936م.

17 ـ **نبي المسلمين والعرب**، بحث نشرته مجلة الهداية العراقيّة، بغداد، 1936م.

18 ـ **تقديم مجلة القضاء العراقيّة** (في صدورها الجديد)، بغداد، 1936م.

19 ـ **عقد البيع في مشروع القانون المدنيّ العراقيّ**، بغداد، 1936م.

20 ـ **عقد البيع في مشروع القانون العراقيّ**، مجلة القضاء العراقيّة، بغداد، 1936م.

21 ـ **من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنيّ العراقيّ ـ حركة التقنين المدنيّة في العصور الحديثة**، بغداد، 1936م.

22 ـ **مقارنة المجلة بالقانون المدنيّ العراقيّ**، بغداد، 1936م.

23 ـ **علم أصول القانون**، دروس لطلبة حقوق العراق، بغداد، سنة 1936م.

24 ـ **واجبنا القانونيّ بعد معاهدة سنة 1936م**، محاضرة ألقيت بالقاهرة في 31 ديسمبر، سنة 1936م.

25 ـ **المسؤولية التقصيرية في الفقه الإسلاميّ**، بحث بالفرنسيّة قدّم إلى

المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن الذي عقد بلاهاي الهولندية سنة 1937م، ونشرته مجلة القانون والاقتصاد بالقاهرة.

26 ـ **المعيار في القانون**، بحث بالفرنسيّة نُشر في مجموع الأبحاث المهداة إلى الفقيه الفرنسي جيني، 1937م.

27 ـ **الشريعة الإسلاميّة كمصدر للتشريع المصريّ**، بحث بالفرنسيّة نُشر في مجموعة الفقيه الفرنسي إدوار لامبير، 1937م.

28 ـ **الموجز في النظريّة العامة للالتزامات**، محاضرات لطلاب الليسانس بكلية الحقوق (في 750 صفحة)، القاهرة، 1938م.

29 ـ **أصول القانون**، محاضرات لطلبة الليسانس بكلية الحقوق، القاهرة، 1938م بالاشتراك مع الأستاذ أحمد حشمت أبو ستيت.

30 ـ **تطبيق نظريّة الظروف الطارئة على عقود البيع المبرمة قبل قانون الإصلاح الزراعي**، مجلة المحاماة، القاهرة، 1941م.

31 ـ **مشروع تنقيح القانون المدنيّ المصريّ**، محاضرة ألقيت بالجمعيّة الجغرافية الملكية بالقاهرة في 24 أبريل سنة 1942م، ونشرتها مجلة القانون والاقتصاد، السنة الثانية عشرة، القاهرة.

32 ـ **وصية غير المسلم وخضوعها للشريعة الإسلاميّة**، بحث قُدم كمذكرة قانونيّة إلى محكمة النقض، القاهرة، 1942م.

33 ـ **الروابط الثقافيّة والقانونيّة في البلاد العربيّة**، القاهرة، 1946م.

34 ـ **التعاون الثقافيّ والتشريعي بين البلاد العربيّة**، محاضرة ألقيت في الجمعيّة المصريّة للقانون الدوليّ بمؤتمرها الثاني، القاهرة في 24 مايو 1946م.

35 ـ **المفاوضات في المسألة المصريّة**، القاهرة، 1947م.

36 ـ تقارير مجلس الدولة (منذ ولايته سنة 1949م وحتى سنة 1954م).

37 ـ **تقديم مجلة مجلس الدولة منذ عددها** الأول يناير 1950م وحتى سنة 1954م.

38 ـ **رثاء عبد العزيز باشا فهمي**، العدد الثاني من مجلة مجلس الدولة سنة 1951م.

39 ـ **علمتني الحياة**، مجلة الهلال، القاهرة، 1951م.

40 ـ **مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعيّة**، مجلة مجلس الدولة، السنة الثالثة، 1952م.

41 ـ **القانون المدنيّ** العربيّ، بحث نُشر بمجموعة الإدارة الثقافيّة بجامعة الدول العربيّة ـ القاهرة، 1953م.

42 ـ تصدير للترجمة العربيّة لكتاب **تاريخ النظريات السياسيّة** ترجمة الأستاذ حسن جلال العروسي، القاهرة، 1953م.

43 ـ **الوسيط في شرح القانون المدنيّ**، خمسة عشر ألف صفحة، في عشرة أجزاء. صدر الأول منها سنة 1954م، والثاني سنة1956م، والثالث سنة 1958م، والرابع سنة 1960م، والخامس سنة 1962م، والسادس سنة 1963م، والسابع سنة 1964م، والثامن 1967م، والتاسع سنة 1968م، والعاشر سنة 1970م.

44 ـ **الوجيز في شرح القانون المدنيّ**، وهو تلخيص للوسيط، فلقد أراد أن يلخص الوسيط في ثلاثة أجزاء صدر منه الجزء الأول، وتعاقد مع عدد من رجال القانون على إكماله ولكنّهم شُغلوا عنه.

45 ـ **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ مقارنة بالفقه الغربي** (في ستة أجزاء ـ ألف وخمسمائة صفحة)، صدر الجزء الأول منه سنة 1954م، والثاني سنة 1955م، والثالث سنة 1956م، والرابع سنة 1957م، والخامس سنة 1958م، والسادس 1959م.

46 ـ **التصرف القانونيّ والواقعة المادّية القانونيّة**، محاضرات لطلبة الدكتوراه في كلية الحقوق، القاهرة، 1954م.

المصادر والمراجع

أولاً: ما كتبه السنهوري (مرتب زمنياً):

- **مذكّرات السنهوري المسماة: السنهوري من خلال أوراقه الشخصيّة**، إعداد نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2008م.

- **فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم د.توفيق الشاوي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ط2، 1993م.

- **الدين والدولة في الإسلام**، مقال للسنهوري نُشر في مجلة «المحاماة الشرعيّة» العدد الأول، السنة الأولى، 1929م.

- تقرير عن «المؤتمر الدوليّ للقانون المقارن» الذي عقد بمدينة لاهاي الهولندية سنة 1932م، نشرت مجلة القضاء العراقيّة ببغداد ترجمة لملخص له.

- **الشرق والإسلام**، مقال نشرته صحيفة السياسة الأسبوعية، ملحق العدد 2931، القاهرة، بتاريخ 14 أكتوبر 1932م.

- **وجوب تنقيح القانون المدنيّ وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح**، بحث نشرته مجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة، العدد الأول، القاهرة، 1933م.

- **من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدنيّ العراقيّ ـ حركة التقنين المدنيّة في العصور الحديثة**، بغداد، 1936م.

- **الإمبراطورية العربيّة التي نبشر بها**، بيان نشرته مجلة الرابطة العربيّة، السنة الأولى، العدد الثاني عشر، القاهرة، 1936م.

- **وصية غير المسلم وخضوعها للشريعة الإسلاميّة**، بحث كبير، قدّم كمذكرة قانونيّة إلى محكمة النقض، القاهرة، 1942م.

- **القانون المدنيّ العربيّ**، بحث نُشر بمجموعة الإدارة الثقافيّة بجامعة الدول العربيّة، القاهرة، 1953م.

- **الوسيط في شرح القانون المدنيّ**، نسخة إلكترونية.

- **مصادر الحق في الفقه الإسلاميّ مقارنة بالفقه الغربي**، بيروت، المجمع العلمي العربيّ الإسلاميّ.

ثانياً: ما كُتب عن السنهوري:

- عبد الحليم الجندي، **نجوم المحاماة في مصر وأوروبا**، القاهرة، دار المعارف.

- عثمان حسين عبد الله، **السنهوري أستاذ القانون والشريعة والوطنيّة**، القاهرة، المركز العربيّ الدوليّ، ط1، 1992م.

- فاروق عبد البر، **موقف عبد الرزّاق السنهوري من قضايا الحرّية والديمقراطية**، القاهرة، طبعة خاصة بالمؤلّف، 2005م.

- محمد عمارة، **إسلاميات السنهوري باشا**، القاهرة، دار الوفاء، ط1، 2006 م.

- الدكتور عبد الرزّاق السنهوري، **إسلاميّة الدولة والمدنيّة والقانون**، القاهرة، دار السلام، ط1، 2009م.
- محمد مهدي علّام، **مجمع اللّغة في ثلاثين عاماً** .
- **المجمعيون**، القاهرة، مجمع اللّغة العربيّة، 1966م.

ثالثاً: المصادر الشرعيّة (مرتّبة حسب وفاة مؤلّفيها):

(1) كتب الفقه:

- الإمام مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، بيروت، دار صادر.
- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1415هـ ـ1994م.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، **المُحلّى**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الشافعي (المتوفى: 476 هـ)، **المهذّب في فقه الإمام الشافعي**، بيروت، دار الفكر.
- شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي (توفي: 483 هـ)، **المبسوط**، بيروت، دار المعرفة.
- علاء الدين الكاساني الحنفي (المتوفى 587 هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1982م.
- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدّسي أبو محمد (المتوفى 620 هـ)، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، بيروت، دار الفكر الطبعة الأولى، 1405هـ.

- ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيّم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت مؤسّسة الرسالة، ط27، 1415هـ ـ1994م.

- محمد عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: 1815م)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق محمد عليش، بيروت، دار الفكر.

- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن عابدين (المتوفى: 1252هـ)، **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م.

- أحمد حامد الطلحي، **أحكام المسابقات في الفقه الإسلاميّ ـ دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير مقدّمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة بجامعة أم القرى، مكة، 1988م.

- الصّديق محمد أمين الضرير، **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلاميّ**، القاهرة، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلاميّ بجامعة الأزهر، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلاميّ، الكتاب الثالث، ط2، 1995م.

(2) كتب أصول الفقه:

- إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (توفي: 476هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، 1403 هـ.

- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (توفي: 478 هـ)،

البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1418 هـ ـ 1997م.

ـ أبو حامد الغزالي (المتوفى505 هـ)، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413هـ.

ـ أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (المتوفى: 684 هـ)، **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1418هـ ـ 1998م.

ـ محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية (توفي: 751هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1968م.

ـ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

ـ محمد الخضري بك (توفي: 1345هـ ـ 1927م)، **أصول الفقه**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.

ـ عبد الوهاب خلاف (توفّي: 1375هـ ـ 1956م)، **علم أصول الفقه**، القاهرة، مكتبة القلم، ط8.

رابعاً: مصادر عامة:

ـ أحمد بهاء الدين، **شرعيّة السلطة في العالم العربيّ**، القاهرة، دار الشروق، 1984م.

- أحمد بهاء الدين، **فاروق ملكاً 1936 ـ 1952م**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة، 1999م.

- توفيق الحكيم، **عودة الوعي**، القاهرة، مكتبة مصر، 1988م.

- ثروت عكاشة، **مذكّراتي في السياسة والثقافة**، القاهرة، دار الشروق، ط3، 2000م.

- خالد محيي الدين، **والآن أتكلم**، القاهرة، مؤسّسة الأهرام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1992م.

- صلاح الصاوي، **نظريّة السيادة وأثرها على شرعيّة الأنظمة الوضعيّة**، نسخة إلكترونية.

- عبد الحميد إبراهيم، **وثائق طه حسين السرية**، ج1، القاهرة، دار الشروق، 2003م.

- محمد الغزالي، **الفساد السياسيّ في المجتمعات العربيّة**، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005م.

- محمود عبده، **محمد الغزالي داعية النهضة الإسلاميّة**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، 2009م.

يرتبط اسم عبد الرزّاق السنهوري في الثقافة العربيّة المعاصرة بالقانون المدنيّ، كونه أحد أعلام ذلك الفرع القانونيّ الواسع.... ويبدو أنّ الشهرة القانونيّة الواسعة التي حقّقها السنهوري، مع قلة كتاباته ومحاضراته خارج السياق القانونيّ المتخصص، جعلت الكثيرين لا ينتبهون للسنهوري المفكّر صاحب الرؤية النهضويّة الإسلاميّة...، ومن ثمّ فقليلون هم من ينتبهون إلى أهميّة ما كتبه السنهوري عن: إنشاء "عصبة الأمم الشرقيّة"، وتجديد "القانون الإسلاميّ"، و"الإسلام الحضاري"، والوحدة العربيّة، والوحدة الوطنيّة... وقضايا أخرى انشغل بها القانونيّ العربيّ الأشهر في العصر الحديث.

ولأن هذا الجانب من كتابات العلامة السنهوري ومحاضراته، لا يزال - على قلّته - حياً وصالحاً للانتفاع به، فقد سعيت في هذه الدراسة الموجزة إلى أن أسلّط عليه الضوء، بأن أقدّم مجمل العطاء الفكريّ لفقيهنا الكبير، وأشتبك مع ما أراه مشروعاً فكرياً متميّزاً بلوره عبر كتاباته تلك...

المؤلّف

ABD EL RAZZAQ EL SANHOURI

THE FATHER OF LAW.. THE SON OF SHARIAA

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World


ISBN 978-9953-538-83-9



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com